DIE AUFLÖSUNG ALLER DINGE

Manfred Lauermann

Mit schönem Dank
für ein erstes
freundschaftliches Gespräch

Hannover 13.11.89
Hans-Dietrich Sander

STREITSCHRIFTEN 1

HANS-DIETRICH SANDER

Die Auflösung aller Dinge

ZUR GESCHICHTLICHEN LAGE
DES JUDENTUMS
IN DEN METAMORPHOSEN
DER MODERNE

Castel del Monte
München

1988

© Dr. Hans-Dietrich Sander, Buttermelcherstr. 19,
8000 München 5
Alle Rechte vorbehalten. Gesetzt in Comenius-Antiqua.
Satz, Druck, Prägung, Bindung:
Verlag Morsak oHG, 8352 Grafenau, Kröllstr. 5

Inhalt

1. Aug' in Aug' 7

2. Das Judentum als Vorläufer der Moderne 20

3. Sinn des Sinnlosen 42

4. Ein Totentanz 54

5. Entortung und Umweltzerstörung 96

6. Der Streit um die Moderne 113

7. Monumentum aere perennius 147

8. Thesen zum Dritten Reich 161

9. Thesen zum Antisemitismus 169

10. Imitatio Ahasveri 178

1. Aug' in Aug'

Die folgende Abhandlung thematisiert die deutsch-jüdische Frage unter den Gesichtspunkten der politischen Eschatologie. Sie ist in der Form einer chromatischen Fantasie nach einem Thema von Otto Weininger und Walter Benjamin geschrieben.

Otto Weininger schrieb zu Beginn des Jahrhunderts in seiner „prinzipiellen Untersuchung" mit philosophischen Abschweifungen „Geschlecht und Charakter": „Unsere heutige Zeit läßt das Judentum auf der höchsten Höhe erblicken, die es seit den Tagen des Herodes erklommen hat. Jüdisch ist der Geist der Modernität, von wo man ihn betrachte." Diese treffende Bemerkung ist keine protokollarische Notiz eines Triumphes. Sie ist unter dem „Schatten des Ahasverus" geschrieben, der Weininger zu Boden malmte. Als er sich nicht mehr in der Lage sah, wie Christus, „das Judentum in sich am vollständigsten zu überwinden", schied er, ein Vierteljahr nach Erscheinen des Buches, aus dem Leben.[1]

Walter Benjamin hinterließ auf seiner Passagen-Trümmerstätte nach existentiellem Vollzug den Satz: „So erscheint der Selbstmord als die Quintessenz der Moderne."[2] Benjamin gab sich den Tod nicht als gescheiterter

[1] O. Weininger, Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung, München 1980 (Nachdruck der 1. Aufl. von 1903), 440 f., 429, 440

[2] W. Benjamin, Passagen J 74 a, 2

Christ. Gleichwohl bildeten die Konsequenzen spiegelbildliche Entsprechungen.

Der destruktive Zusammenhang von Judentum und Moderne kann nicht erschütternder ausgedrückt werden als in diesen Sätzen, die eigenes Blut versiegelte. Er hat längst apokalyptische Züge angenommen, vor denen Revolutionen und Gegenrevolutionen zu Episoden schrumpfen. Seine expansive Triebkraft schließt alle anderen Anregungen aus. Er nahm auch dem selbstgewählten Martyrium von Weininger und Benjamin jegliche Weihe, indem er es auf Aktualitäten reduzierte. Benjamin wurde zum Opfer des Faschismus herabgesetzt, Weininger gar in eine Groteske des Fin de siècle verflüchtigt.[3]

Die Bagatellen über diese Selbstauslöschungen gehören zu den vorbeugenden Spektakeln der Zeit. Ihr Geist müßte alle seine beherrschenden Stellungen kampflos räumen, sähe er ihnen auf den Grund. Es handelte sich nicht allein um Totentänze, die exemplarische Figuren des Zeitalters aufführten. In ihnen tanzte sich das Zeitalter exemplarisch zu Tode. Die trügerischen Verblendungen sind deswegen abzutragen, wie auch der Eingriff schmerzt.

Ein französischer Philosoph soll vor einigen Jahren die These vertreten haben, die Mobilität der modernen Industriegesellschaft nähere die allgemeine menschliche Existenzform der jüdischen Daseinsweise so gänzlich an, daß eines Tages der Antisemitismus verschwinden werde. Das setzt indessen eine ersprießliche Entwicklung voraus.

[3]Daß Benjamin sich vergiftete, um nicht „in die Hände der Nazis" zu fallen, ist bis heute herrschende Lehrmeinung. Die aparte Abqualifizierung Weiningers findet sich bei R. Calasso, Der Philosoph und die „Kokotte", in der Neuauflage von „Geschlecht und Charakter", aaO, 665.

Wer Sir Karl Popper aufs Wort glaubt, könnte wähnen, dieser paradiesische Zustand sei schon angebrochen. Er sagte am 11. Juli 1987 in einem Interview der Tageszeitung „Die Welt": „Wir hier im europäischen Westen und in den Vereinigten Staaten leben heute in einer besseren Welt, als es je eine gegeben hat. Davon kann sich jeder leicht überzeugen, der den Versuch dazu macht. Wir haben keinen Grund zur Verzweiflung, und jeden Grund, auf weitere Verbesserungen zu hoffen."

Es dürfte jedoch unter Poppers Anhängern nicht wenige geben, die über diesen seichten Optimismus den Kopf geschüttelt haben. Ein Vergleich mit Doktor Pangloß, mit welcher satirischen Figur selbst Voltaire, ein illuminierter Flachkopf, die Propagandarede von der besten aller Welten lächerlich machte, liegt zu blank auf der Hand.

Wenn indessen die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft nicht ersprießlich ist, wird man dann nicht eines Tages die Juden dafür verantwortlich machen, daß ihre spezifische Daseinsweise zur allgemeinen menschlichen Existenzform geworden ist? Der geschichtliche Prozeß schreitet unter düsteren Farben voran, in die sich grelle Endzeittöne mischen. Ist da ein neuer, sogar universaler Antisemitismus überhaupt noch vermeidbar? Es geht im übrigen nur darum, Subalternitäten zu beseitigen, die unsere Vita contemplativa und unsere Vita activa wie mörderischer Mehltau befallen haben. An Opportunitäten kann dabei nicht gedacht werden.

„Die Auflösung aller Dinge" stellt sich diesem Fragenkomplex mit jener Radikalität, die zu allen Zeiten die Würde der Philosophie ausgemacht hat. Die deutsch-jüdische Frage, in der sich der Komplex zuspitzt, ist seit Jahrzehnten auf ein Niveau abgesackt, das weder den deutschen noch

den jüdischen Geist ehrt. Ich erkläre vorweg, daß mich das erkenntnisleitende Geschrei aus den Niederungen von Entschädigungs- und Laufbahninteressen kalt läßt. Meine Abhandlung versucht, die Höhe wiederzugewinnen, die von einer deutschen Sicht dieser Dinge bei Werner Sombart, Alfred Schuler, Ludwig Klages, Wilhelm Stapel, Wolfgang Höfler und Carl Schmitt erreicht war, ohne sich mit allen ihren Voraussetzungen und Ergebnissen zu identifizieren.[4]

Eine deutsche Sicht dieser Dinge sieht sich heute, nach dem Antisemitismus im Dritten Reich, einem unversöhnlichen jüdischen Haß gegenüber, von dem Bernt von Heiseler schrieb, daß ihm „nach 45 das Heft in unserem Land in die Hand gegeben wurde" und daß man sich deswegen dagegen „ganz hart und sachlich wehren" müsse. Der Versuch, die Höhe wiederzugewinnen, die jene Sicht der Dinge einmal innehatte, ist unter solchen Verhältnissen auch ein Akt der Selbstbehauptung, der Wiederherstellung des deutschen Geistes. Das Sachliche verbindet sich hier notwendig mit der Härte – der Erkenntnis. Heiseler meinte, das könnte nur gelingen, wenn man dabei auch die anderen Juden, die „groß in der Gerechtigkeit" seien, im forschenden Blick behielte.[5] Das habe ich nach meinen Kräften getan.

[4]Mit Ausnahme Sombarts taucht keiner dieser Namen auf in: H. Greive, Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland, Darmstadt 1983. Der grobschlächtige Stil schließt die Annahme aus, der Verfasser, ein Ordinarius für Judaistik, sei eben um eine differenzierte Sicht dieser Dinge bemüht gewesen; er dürfte die betreffenden Schriften schlicht nicht gekannt haben.

[5]B. v. Heiseler, Brief vom 2. 5. 1965 an Hedwig Obst (unveröffentlicht).

Es war mein Wunsch, daß der Text mit einem Vorwort von Jakob Taubes erscheint, dessen Interesse an einer Auseinandersetzung über meine Annäherung an diese Dinge im Bereich des Ästhetischen entflammte.[6] Er hat den Text vor seinem nahen Tode noch in einer Rohfassung erhalten. Ob die Frist zur Lektüre ausreichte, ist mir nicht bekannt geworden. Ich lasse aus diesem Grund einen Brief folgen, der mich zu äußerstem Widerspruch gereizt hat. Er kann als Anlaß meiner grundsätzlicheren Befassung mit diesen Dingen gelten.

Der Brief bezog sich auf den Abdruck meiner Rede „Von der geistigen Knechtschaft der Deutschen und ihrer möglichen Aufhebung" in der Zeitschrift Criticon, Nr. 57, 1980, die im selben Jahre ein Stück meines „nationalen Imperativs" wurde. Taubes hatte in diesem Brief mit seinen unkonventionellen, wiewohl angreiferischen Äußerungen jene Niederungen der erkenntnisleitenden Interessen so tief unter sich gelassen, daß ich sie als Appell begriff, ihm bei diesen Aufschwüngen zu folgen. Es schien mir, als führte er mich bei dieser weltgeschichtlichen Inspektion der jüdischen Frage von ihren schwindelnden Höhen bis in ihre zermalmenden Tiefen – in jener Manier, in der für die „göttliche Komödie" Vergil Dante die christlichen Höllenkreise zeigte.

So nahm ich den Tod von Taubes zum Anlaß, seinen Ideenkreis in einer Weise einzubeziehen, die ich, hätte er länger gelebt, als voreilig vermieden haben würde. Er ist nun als abgeschlossen zu betrachten; leider auch der jetzt folgende Brief.

[6]H.-D. Sander, Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie, 2. erw. Aufl., Tübingen 1975

den 4. III. 1980

Lieber Herr Sander,

als ich in den Kämpfen der letzten Wochen Criticón erhielt, dachte ich noch bevor ich's las: hier reden deine "Freunde". Denn Irving Kristol hat auf dem Wege vom Trotzkismus über Commentary (wo ich ihn traf) zum Public Interest bei mir mit Dani Bell Maimonides in einem Privatkurs nach altjüdischer Manier "gelernt". Dieser "Kurs" hat mythische Patina angesetzt und jetzt schreiben Jünglinge Dissertationen bei Fritz Stern in Columbia University, wo an diese "Tendenzwende" 1948/49 in New York erinnert wird. Als ich nun an. Ihr Meisterstück kam und den Balken

"Fichte nach Hitler?" erblickte, wusste ich: da steckst Du drin, wie Anmerkung 7 dann auch genauestens bewies. Zuerst muss ich mir doch gleich HJ Arndts "Besiegte von 1945" besorgen. Ich werde heute abend Theunissen, schon um ihn zu ärgern, danach fragen. Hinzukommt dass just Angstein in dieser Woche Hitlers Monologe hp. von Werner Lochmann kommentierend begleitet, was der Frage "Fichte nach Hitler?" doch noch andere Seiten abgewinnt als nur "prosekutorische Frage". Schliesslich heisse ich nicht Morgenthau. Ich bin an die FD nicht, weil ich musste, sondern, wenn es in all den Pressionen so etwas wie ein Stück freien Willen gibt; weil ich einen neuen Anfang sehen wollte, auch durch meine Verbindung mit Margherita von Brentano die mein Vater, der Cin Adenauer schwärmte (wa

Margherita mir noch heute vorhält) als Deutsche eben ablehnte, ablehnen musste. Wäre ich ihm gefolgt, ich hätte ihm Gram und mir Verzweiflung bis zur Neige des Abgrunds erspart

Ich bin beeindruckt von den Konstanten der Kampagnen seit 1884 die Sie ins Feld führen und von der Larmoyanten fast flagellantischen Form der Selbstbezichtigung deutscher Professoren. Übrigens in diesem Chor ist der grösste nicht zu finden Max Weber. Aber Konstanten können nicht über Zäsuren hinwegspielen und -spülen. Mit Hitler hat sich ein Abgrund geöffnet und ein Tier ist aus diesem Abgrund gekrochen, das die Apocalypse Johannis zur realistischen Prosa macht. Es steht schlecht den Siegern an über die Deutschen zu Gericht zu sitzen. Ich bin sogar empfindlich gegen Politdemokraten, die

die Lüge vermitteln es hätte a-demokratischer Erziehung usw gefehlt. Solche infantilen Lehrbuch-Demokraten verniedlichen den Vorgang. Ich lasse mich aber auch von Ihnen nicht (das sage ich im Voraus !!) als Radau-historiographen abkanzeln, wenn ich bei Hitler vom "Griff nach der Heilsmacht" spreche (u. will). Ein Volk sagt nicht ohne Schaden jahrelang "Heil Hitler". Damit war die Heilsgeschichte angerührt, damit war die Kollision mit dem (von Gott in Abraham, Isaak und Jakob eingesetzten, nicht nach Verdienst errechneten, nicht auf Tucht und Zucht beruhenden) erwählten Heilsvolk der Juden "programmiert". All das, was ich nur kryptisch andeute und kaum uns zusprechen wage, nicht weil es zu vage ist sondern weil es wirklich heisses Eisen ist klingt in meiner Frage: "Fichte nach Hitler?"

mit. "Griff nach der Weltmacht" was gehen mich die Händel der Völker an? Warum sollen die Germanen in Europa nicht regieren statt der Franzosen, die weder das Zeug (im mehrfachen Sinn von zeugen) noch die Zucht sondern allein die Diplomatie haben?
"Immanent" sozusagen lässt sich wenig gegen Sie sagen. Rudi Dutschke mit dem am 30. November von Mittag bis spät nachmittag sprach war der einzige "auf meiner Seite", mit dem ich über die "deutsche Frage" sprechen konnte. Aber mit Hitler ist die immanente Grenzlinie der Völkerhändel überschritten, hin zu einer "Heilsgeschichte" die ich biblisch als "Amalek" bezeichnen muss. Von Amalek heisst es Exodus XVII gen Ende: es sei ein Streit von Geschlecht zu Geschlecht. Lesen Sie die

Buber/Rosenzweig Übersetzung dazu und die Anmerkung Rosenzweigs in seinem Aufsatz ~~und~~ über die Schrift und ihre Übersetzung. Wir rühren hier an ein Mysterium, das ich nicht ohne Aug in Aug mit Ihnen zu stehen, zerreden will. Ich nenne noch Deuteronomium XXV, 17 ff "Vergiss das nicht"! Darum heisst der Sabbat vor Purim "Sabbat des Eingedenkens" (vergl. W. Benjamins Thesen gen Ende!), wo Deuteronomium XXV, 17 ff gelesen wird und 1 Sam 15 als prophetischer Kommentar. Die Lesung des "Sabbat des Eingedenkens" ist die einzige Pflichtlesung während des Jahres: sie wird "stehend" gehört (sonst immer sitzend). Nur damit Sie wissen, wie und wohin wir uns in unserem Gespräch zu bewegen.

Ihr Jacob Taubes

Die Abhandlung über die „Auflösung aller Dinge" ist eine Widerlegung dieses Briefes. Ich folge einem schönen Brauch der Antike, der Rede und der Gegenrede, wenn ich dieses erste offene Wort eines Deutschen nach 1945 über die Juden dem Andenken von Jakob Taubes widme. Für Juden und Christen gilt das Aug' in Aug' auch post mortem. Nur Banausen des Anti- und Philosemitismus werden sich darüber aufregen.

Die Widmung ist eine rigorose Reverenz. Sie spricht, wie der Gang der Abhandlung zeigt, nicht von einer freundschaftlichen Beziehung, wo, unbeschadet persönlicher Achtung, tiefe Risse walteten. Sie bezweckt keine geneigtere Aufnahme, als sie der öffentliche Stand dieser Dinge zuläßt, dessen Bezeichnung mit dem Eigenschaftswort unerquicklich selbst in Shaw'scher Schärfe eine Streichelei wäre. Die Schweigemauer, die um Christopher Fry wuchs, als er es gewagt hatte, in seinem Sommerstück „Ein Hof voll Sonne" 1970 die Kriegsfronten aufzuheben, sich an der Trauerarbeit zu vergehen und einer Versöhnung von Faschismus und Widerstand die Gasse zu bahnen, ist ein modernes Inquisitionsmittel, das mir seit langem vertraut ist. Es dürfte mich nicht schrecken, wenn die Ausmaße kompakter würden. Der Text, der ohne einen optimistischen Grundzug schwerlich entstanden wäre, erwartet selbstverständlich, daß die Festungsmauern fallen.

Das beginnt, wenn ungewöhnliche Sätze richtig gelesen werden, wenn die jakobinischen Zitatenschnitzeljagden aufhören, die Tatbestände verfolgen, die den Sachen nicht entsprechen – wie es jüngst Caroline v. Humboldt widerfuhr, die man ihrer Hoffnung halber, „daß in 50 Jahren die Juden als Juden vertilgt wären", widerlichen Antisemitismus schalt: in Kenntnis des vollen Textes, der nur besagte,

was unter dem Postulat, die Juden als Juden aufzuheben, auch Karl Marx verstand.[7] Daß dieser fromme Wunsch zu den schönen Utopien gehört, die offenbar weder verwirklicht werden können, noch verwirklicht werden sollen, steht auf anderen Blättern – in diesem Buch: es ist sein eigentliches Thema.

München, im Sommer 1988

[7] E. Klessmann, Manch qualvoll schlechte Witze, in: Frankfurter Allgemeine, 3. 3. 1987; hierzu: B. Heitkemper, Caroline von Humboldt und die Juden, in: Mitteilungen der Humboldt-Gesellschaft, Folge 23, September 1987

2. Das Judentum als Vorläufer der Moderne

Die Juden hatten seit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem in jahrhundertelanger Zerstreuung und Befolgung ihrer religiösen Riten unter den differenten Bedingungen wechselnder Diaspora das Empfinden für die örtliche Bindung geistiger Phänomene verloren.

„Die Götter ziehen aus!", soll eine übermenschliche Stimme noch während der Belagerung gerufen haben. Daß Tacitus dieses Wunderzeichen vermerkte, zeigt, wie bereits Zeitgenossen des Dislocierungsaktes über die Zäsur im Bilde waren, nach der das Volk der Juden an seine Herkunft nur mehr durch Schriftrollen, Bücher, gebunden war.[1] Der Ruf der übermenschlichen Stimme ließ aber auch eine theologische Dimension mitschwingen, von der sich die Juden bis heute nicht emanzipiert haben. Vor ihr erscheinen die Vertreibungen und Massaker der jüdischen Geschichte als Figurationen der Konflikte, in denen sich die Juden mit ihrem Gott verwickelten.

[1] Tacitus, Historien, V, 13. – Was mit ihnen als Volk geschehen war, ist den Juden nicht unbewußt geblieben. Nahum Goldmann hat, obwohl er der Existenz des Staates Israel kritisch bis skeptisch gegenüberstand, in seiner Lebensbilanz das „jüdische Paradoxon" auf den Grundsatz bezogen, daß ein Volk in der Geschichte einen geschlossenen Siedlungsraum und ein lokalisiertes geistiges Zentrum braucht. Politik, Volk und Boden gehören zusammen, so J. F. Baer, Galut, Berlin 1936, 6.

Das genetische Moment der Verbindung von Geist und Ort, wie es sich in klassischer Weise an der Entfaltung der aristotelischen Ethik aus dem Boden der griechischen Polis ablesen läßt, verflüchtigte sich für die Juden, die fortan mehr in der Zeit als im Raum lebten; in dem Maße, wie die Deutung alter Texte in der raison d'être der Zerstreuung lebenswichtiger wurde als die Schöpfung neuer Texte, rückte es aus dem Gesichtskreis. Das existentielle Moment der Verbindung von Geist und Ort, das in der Schutzbedürftigkeit geistigen Lebens besteht, sich zwar gegen den Druck einer aktuellen Misere der betreffenden Civitas, aber nicht ohne bewahrende Identifikation mit ihrem überdauernden wesentlichen Charakter entwickeln kann, wurde für die Juden, die unter einem relativen, oft aufgekündigten Schutz lebten, wie er Minderheiten zuteil wird, eine reine Prozedurfrage. Es hatte für das entortete Judentum keine elementare Bedeutung mehr. Der Raum ist das Paradies, die Zeit die Hölle, empfand Otto Weininger, der daran zerbrach.[2]

[2] Zur Ethik der Polis vgl. J. Ritter, Metaphysik und Politik-Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M. 1969, 71. Die Betrachtung der jüdischen Geistesgeschichte unter dem Aspekt der Entortung, die ich erstmals, zum Thema Frankfurter Schule, in der 2. Auflage „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", Corrolarium „Ortloser Marxismus", vorlegte, blieb in der deutschen Bundesrepublik, in der es als Pflichtübung galt, alles über die Frankfurter Schule zu wälzen und zu wenden, ohne öffentliches Echo. Man wisse nicht, sagte mir ein Wohlmeinender, Martin Puder, irritiert, ob es antisemtisch sei oder nicht. Der anstößige Blickpunkt fand indessen in der israelischen Zeitschrift Kirjath Sepher, Vol. 54, No. 1, S. 132, laut Übersetzung von J. Taubes, nicht unfreundliche Aufnahme. Julius L. Löwenstein schrieb mir am 19. 6. 1976 aus Ramat Gan: „Ich gratuliere Ihnen zu Ihrem Mut, das heiße Eisen anzufassen. Das mußte getan werden. Der Vorwurf des Antisemitismus ist lächerlich." Er benutzte diese Gelegenheit, um innerhalb unseres Briefwechsels von der förmlichen akademischen Anrede abzuge-

Die entortenden Tendenzen im Judentum hatten die Volksphantasie schon früh zur Legende von Ahasver, dem ewig wandernden Juden, angeregt; Matthäus Parisiensis zeichnete sie im 13. Jahrhundert auf. Sie mußten bei Juden, denen das letzte Band, der Glaube ihrer Väter, entflatterte, zu einer Auflösung aller Beziehungen führen. Die Entfremdung, das Elend im Ausland, was im Altdeutschen ein und dasselbe ist, trifft den Juden erst in diesem Augenblick. So erklärt sich wohl das Paradox, daß eher orthodoxe Juden geneigt waren, sich den Völkern, wie die profunde Formel von Franz Rosenzweig lautet, in „aneignender Selbstbehauptung" zuzuwenden. Der emanzipierte Jude dagegen, der sich zu assimilieren trachtet, blieb in der Mimikry stecken, der voraussetzungslosen Übernahme eines fremden Habitus, oder er hing der politischen Irrlehre des Weltbürgertums an, die Freiheit sine nexu oder ex nihilo für möglich und erstrebenswert hält. Der Übergang aus dem Ghetto in die Assimilation war nur eine Station des Weges in die Dissimilation.[3]

Die aneignende Selbstbehauptung hat in der Geschichte der Diaspora nach der Zerstörung des Tempels durch die

hen. ILAN HALÉVY behandelte in seiner Darstellung „Auf der Suche nach dem gelobten Land – Die Geschichte der Juden und der Palästina-Konflikt", Hamburg 1986, 36, 71–80, vielfältig Uri Eisenzweig zitierend, die Diaspora als eine Entterritorialisierung und, mit exorbitanter Kritik, den Zionismus als eine „territoriale Konzentration", 199 ff. O. WEININGER ist zitiert nach C. Schmitt, Recht und Raum, in: Tymbos für Wilhelm Ahlmann, Berlin 1951, 244.

[3] F. ROSENZWEIG, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 27. Es ist wohl nicht überflüssig zu erwähnen, daß Dissimilation als Gegenbegriff zur Assimilation jüdischen Ursprungs ist. Ich übernahm ihn jedenfalls von ALBERT MASSICZEK, Der menschliche Mensch – Karl Marx' jüdischer Humanismus, Wien 1968, 581 u. a.

Römer zweimal zu Symbiosen geführt. Der jüdische Geist setzte sich mit ihnen über die Schranken der Synagoge, die ihn unfrei, eng und unschöpferisch werden ließ,[4] auf Höhenflügen hinweg, in denen er sich weit entfaltete. Das war der Fall in der jüdisch-arabischen Symbiose am Ende des Mittelalters, für die Ibn Gabirol, Juda Halevy und Moses ben Maimon repräsentativ geworden sind, und in der jüdisch-deutschen Symbiose am Ende der Neuzeit bei Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ludwig Wittgenstein, Franz Kafka und den Juden des George-Kreises. Das entortete Judentum braucht offensichtlich für seine schöpferischen Latenzen den Nährboden einer Hochkultur. Es bildete sich deshalb nicht in jedem Lande, in dem Juden sich in einer beträchtlichen Zahl über eine längere Zeit aufhielten, eine Symbiose aus. Das war in Polen so wenig der Ansatz, wie er in Amerika vorstellbar ist.

Gleichwohl gilt auch für die Symbiosen der hermeneutische Grundzug, welcher der Entortung verpflichtet ist: die Konzentration auf vorhandene Texte. Maimonides hat das in der Einleitung seines Hauptwerkes „More Newuchim" (Führer der Verirrten) sinnfällig gemacht, wo es heißt, der Verfasser habe sich von zwei Absichten leiten lassen: „den Sinn bestimmter Worte in den Büchern der Propheten zu erhellen" und „die sehr dunklen Gleichnisse" zu erklären, „die in den Büchern der Propheten stehen und nicht ausdrücklich als Gleichnisse bezeichnet sind." Ein metapolitischer, metaphysischer Stachel bleibt indessen: auch Sym-

[4] So E. PETERSON, Die Kirche aus Juden und Heiden, 1933, in: Theologische Traktate, München 1952, 258, 291. Das politische Schicksal der Juden, heißt es hier in jenem exponierten Jahre, sei nur theologisch zu begreifen.

biosen gingen in Verfolgungen und Ausrottungen unter.

Das Ortlose wurde geschichtsmächtig, als Baruch d'Espinosa sich in Benedikt Spinoza verwandelte, antipodisch zu Aristoteles die Freiheit der Bürger als Naturrecht more geometrico begründete und eine Ethica ordine geometrico demonstrata hinterließ. Jakob Taubes zog aus dieser Prozedur die sentenziöse Quintessenz: „Der mos geometricus ist die Forderung der vollen Verstehbarkeit der Welt bis zum Ideal einer mathesis universalis, die etwa von der Astronomie als 'Weltformel' geboten wird."[5] Spinozas „Tractatus theologico-politicus" (1670), der die Mode des Libertinertums zur Doktrin der Aufklärung kodifizierte, ist als Phänotyp der Zerstörung von den Zeitgenossen so begrüßt wie bekämpft worden. Er löste eine Modewelle des Philosemitismus in Europa aus. Die unerbittlichsten Verfolger stellte die jüdische Orthodoxie. Der Bannfluch, mit dem die portugiesisch-jüdische Gemeinde von Amsterdam Spinoza unter rituellem Spucken ausstieß, erschien noch Hermann Cohen und Franz Rosenzweig als berechtigt. Cohen hat vor der „horrenden Deutlichkeit", mit der sich „das Dämonische" im Charakter des Marannen äußerte, einen tiefen Schauder empfunden und, wiewohl auch er mehr in der Zeit als im Raume lebte, ihm mit einem Haß entgegnet, der „Jahrhunderte, als wären es Sekunden", überbrückte.[6]

[5] J. Taubes, Abendländische Eschatologie, Bern 1947, 19, 23

[6] P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg oJ, 158, 162 f.; H.-J. Schoeps, Philosemitismus im Barock, Tübingen 1952, passim; F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, aaO, 351 ff., 342 f; H. Cohen, Jüdische Schriften, III, Berlin 1924, 316, 320, 364, dessen „Mut" in dieser Beziehung K. Löwith bewunderte (Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, 205).

Von einer dämonischen Zerstörungslust hat auch Hans-Joachim Schoeps in seinem freimütigen Religionsgespräch mit Hans Blüher gesprochen. Der geschichtsphilosophische Antisemit bezeichnete die Auflösungserscheinungen durch die Säkularisation als Werk des Judentums. Der deutsche Patriot jüdischen Glaubens wandte ein, daß die Juden vergleichsweise spät in den Säkularisationsprozeß hineingerieten und auch nicht hineingeraten waren durch einen arkanischen Sendungsauftrag sondern erst „infolge des Abfalls vom altjüdischen Gesetzesglauben." Da jedoch der „Abfall vom Judentum keine so harmlose Sache ist, wie wenn ein Christ aus der Kirche austritt, ist er allerdings durch und durch ein dämonischer Vorgang." Schoeps begründete diesen folgenschweren Vorgang religionsgeschichtlich, weil „das Gegenstück der Erwählung die Verwerfung ist und der abgefallene Jude nicht bloß ins Heidnische zurücksinkt . . ., sondern Gottes Widersacher wird." Deswegen seien „Karl Marx und andere Revolutionäre", die ihm darin folgten, „ihren in der Auslegung des göttlichen Gesetzes geschulten 'talmudischen Verstand' auf die selbstherrliche Aufstellung gottgelöster menschlicher Gesetze zu verlegen", eben zerstörerischer als „Max Hölz, der seinen Weg vom weißen Kreuz zur roten Fahne fand, die abgefallenen Abbés der französischen Revolution oder der griechische Katholik Stalin, der aus dem Priestertum heraus Bolschewist wurde." Der gemeine wissenschaftliche Verstand schlägt heute einen weiten Bogen um diese Dinge. Hans-Joachim Schoeps erlebte nach 1945, spöttisch erstaunt bis schroff verbittert, daß Christen und Juden auf ihn einschlugen. Dabei hat es Hermann Cohen auch so gesehen, der als Jüngling Spinoza noch angebetet hatte. Jakob Taubes hielt den Anteil der Juden in der revolu-

tionären Bewegung seit der Emanzipation für bestimmend und erklärte ihn aus der jüdischen Affinität zum „Seelentum der Apokalyptik."[7]

Salomon Maimons „Lebensgeschichte" ist ein Paradigma des Sturzes, den der Abfall umschreibt. Hatte Descartes noch in konkreten Lagen als homme au masque schöpferisch gedacht, um Verfolgungen vorzubeugen, erschien Maimon die Philosophie als ein bal en masque. Selbst Heraklits Vorstellung, die Erde würde an ihrem Ende von einer Feuersbrunst zerstört, war in den Spott einbegriffen, den Maimon im „lustigen Ball", dem Anhang IV der Lebensgeschichte, über die abendländische Philosophie verspritzte, als sei sie eine Schule der Epigonen: die jungen Kavaliere zogen Figuren nach, die ihnen Maskierte vortanzten – einen Tanz in der Prozession des Talmud. „Die alten Disputationen wurden unter ihnen wieder erneuert, und es blieb alles, kleine Abänderungen abgerechnet, beim alten."

Maimons philosophische Schriften verraten bei aller blendenden und blitzenden Schärfe eine eigentümliche Flachheit. Sie sind selbst ein einziger Maskenball. Maimon dachte nicht aus der Tiefe der persönlichen und kollektiven Existenz. Er dachte aus der Maske, deren Wölbungen nach außen Reliefcharakter haben, nach innen hohl sind. Das ist mehr als die Folge eines bizarren Einfalls: die Maske ist das unentbehrliche Requisit der Mimikry. Dem Verstand bleibt da nichts zu tun, als alles unaufhörlich zu zergliedern. Maimons Herausgeber Fromer schrieb in der Einleitung zur Neuausgabe der Lebensgeschichte von

[7] H. Blüher/H.-J. Schoeps, Streit um Israel – Ein jüdisch-christliches Gespräch, Hamburg 1933, 14, 59; J. Taubes, aaO, 19, 23

1911: „Wen er auch immer in die Hand bekommt, Wolff, Leibniz oder Kant, der wird sofort kritisch zersetzt." Der Mimikry hält auch keine Moral stand. „Wir sind alle Epikuräer", sagte Maimon zu Moses Mendelssohn. „Die Moralisten können uns bloß die Regeln der Klugheit, d. h. den Gebrauch der Mittel zur Erreichung gegebener Zwecke, nicht aber die Zwecke selbst vorschreiben." Der Mimkry sind ebenso soziale Gerechtigkeit und Verantwortung gleichgültig. „Die jüdische Nation" schrieb Maimon, „ist, ohne Rücksicht auf zufällige Modifikationen, eine unter dem Schein der Theokratie immerwährende Aristokratie. Die Gelehrten, welche den Adel dieser Nation ausmachen, wußten sich seit vielen Jahrhunderten als das gesetzgebende Korpus bei den Gemeinen in ein solches Ansehen zu setzen, daß sie mit ihnen machen konnten, was sie wollten. Dieses hohe Ansehen ist ein natürlicher Tribut, den die Schwäche der Stärke schuldig ist." Doch dieser Hochmut trug diesen Widersacher Gottes nicht, der im Jahr 1800 dem Schnapsteufel erlag.

„Maimon ist in allen Verkleidungen", hieß es in den Nachbemerkungen zur Ausgabe der Lebensgeschichte von 1935, „der unglückliche, heimatlos umhergetriebene Mensch seines Ursprungs geblieben und als solcher zugrundegegangen." Ein preußischer Graf nahm ihn endlich auf, nachdem seine jüdischen Gönner ihn hatten fallenlassen. „Als man ihn zu Grabe trug", berichtete Fromer, „liefen die Gassenjungen der Glogauer Judenschaft höhnend hinter dem Sarge her und bewarfen ihn mit Steinen. Maimon wurde als Ketzer in seinem Winkel außerhalb des jüdischen Friedhofes wie ein Hund verscharrt." Noch Hans-Joachim Schoeps überging hochnotpeinlich in seiner 5bändigen „Deutschen Geistesgeschichte der Neuzeit", die

Mendelssohn ausführlich behandelte, Maimon mit Schweigen.

Wie fließend die Übergänge zum Widersacher Gottes waren, führte im Biedermeier Salomon Ludwig Steinheim vor: „Das Judentum zeigt – so könnte man von ihm behaupten – so wenig von allen volkbindenden Elementen, daß es sogar erst von dem Augenblick an begann, das Eigentümliche zu werden, als welches es in der Menschengeschichte bis auf den heutigen Tag besteht, in welchem jene gewöhnlichen in ihm erloschen; das Judentum – so könnte man sich schärfer aussprechen – hob erst mit dem Aufhören der Nation an, in voller Kräftigkeit aufzublühen; *das Volk erstand im Geiste, wie es dem Leibe nach dem Tode verfiel.* Mit dem Ende des ersten Exils und mit der Unterjochung unter die Römergewalt entwickelte sich in ihm die weltbezwingende Macht der Offenbarung zu eigentümlicher, in ihrer Art beispielloser, Lebendigkeit. Also ward in ihm die *Zerstörung* der Aufbau, die *Zerstreuung* das Bindemittel, die *Vernichtung* das Leben."[8] Der Schritt in die Dämonisierung war immer sehr klein. Zieht man die Heilsgeschichte von Aufbau, Bindung, Leben ab, wirken Zerstörung, Zerstreuung, Vernichtung als reine Mittel, als Mittel ohne Zwecke weiter.

Mit Spinoza hatte sich die Aufklärung dämonisiert. Nach Carl Schmitts katholisch geprägter Hobbes-Interpretation steckte der Todeskeim des „Leviathan", des Staates,

[8] S. L. STEINHEIM, Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge, ein Schiboleth, I, Frankfurt a. M. 1835, 54 f. MAIMON ist zitiert nach „Salomon Maimons Lebensgeschichte", hrg. v. J. Fromer, München 1911, 467 ff., 31 f., 274., 274, 321 f., 37. Die Ausgabe Salomon Maimon, Geschichte des eigenen Lebens, Berlin 1935, ist aus zeitbedingten Rücksichten gekürzt, auch um den „lustigen Ball".

der den religiösen Bürgerkrieg beendete, in dem „Vorbehalt der inneren, privaten Gedanken- und Glaubensfreiheit", den Hobbes in das politische System aufnahm. Darüber läßt sich streiten. Wer den Souveränitätsbegriff nicht von de Bonald und de Maistre her denkt, wird in dem Vorbehalt eher die Prämisse der Pazifizierung sehen. Unbestreitbar bleibt die Radikalisierung jener Freiheit durch den Tractatus theologico-politicus des Benedikt Spinoza: „Bei Hobbes standen der öffentliche Friede und das Recht der souveränen Gewalt im Vordergrund; die individuelle Gedankenfreiheit blieb nur als letzter, hintergründiger Vorbehalt offen. Jetzt wird umgekehrt die individuelle Gedankenfreiheit der formgebende Grundsatz und die Notwendigkeiten des öffentlichen Friedens sowie das Recht der souveränen Staatsgewalt verwandeln sich in bloße Vorbehalte. Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus, und in einfachster Folgerichtigkeit hat sich im Laufe von wenigen Jahren die entscheidende Wendung im Schicksal des Leviathan vollzogen." Der Weg ging über den Konstitutionalismus bis zum Pluralismus, in dem „der Gedanke der unteilbaren politischen Einheit dem von innen heraus betriebenen Zerstörungswerk der indirekten Gewalten erlag."[9]

Auf andere Art hat das René König bestätigt: „Seit Spinoza haben jüdische Denker auf der Seite derer gestanden, die es unternahmen, 'die Grenzen der Wirksamkeit des Staates' zu bestimmen und dem großen 'Leviathan' einen Ring durch die Nase zu ziehen."[10] Er feierte das als „Freiheit

[9] C. SCHMITT, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hamburg 1938, 86 f., 130

[10] R. KÖNIG, Die Freiheit der Distanz – Der Beitrag der Juden zur Soziologie, in: Der Monat, Nr. 155, 1961, 74

der Distanz", die eine Antithese zur aneignenden Selbstbehauptung ausmacht. Die entscheidende Frage ist jedoch, wer das andere Ende der Leine hält. Das sind heute im Westen die auflösenden Gewalten des Pluralismus und im Osten die mißbildende Gewalt der Parteidiktatur.

Mit Marx dämonisierte sich die soziale Bewegung. René König ist auch hier dem Ursachenverhältnis nahegekommen, indem er die Gedanken von Marx mit den Ansichten eines „zeitgenössischen nichtjüdischen Denkers", Lorenz von Steins, verglich: „Diese sind dem Buchstaben nach – mit Ausnahme der politischen Folgerungen – genau die gleichen wie bei Marx; man könnte sogar sagen, daß Marx die entscheidenden Anregungen für seine Theorie des Klassenkampfes von Lorenz von Stein empfangen hat. Aber es fehlt das Entscheidende: die Unerbittlichkeit und Radikalität der Formulierung, die der Unerbittlichkeit einer sinnlosen Situation entsprach. Da die Verheißung mit den Jahrhunderten zerronnen ist, eröffnet sich von hier aus kein Weg mehr zu Gott, sondern nur noch zur Weltrevolution . . ."[11]

Der junge Marx empfing entscheidendere Anregungen freilich von dem zeitgenössischen jüdischen Dichter Heinrich Heine, gegen den Friedrich Gundolf im Rückblick eine prophetische Philippika gehalten hat. Ihr Nenner ist ein Dienst an der Modernität, der nichts als Epigonentum züchtet. Das Nebeneinander von „Neuheidentum Goethes als Gesinnung ohne Leib und Haltung", „protestantischem Judentum als Pathos ohne Ethos", und „französischen Re-

[11] ebenda, 73. Ähnlich auch A. Toynbee, der von einer „entschieden jüdischen Inspiration des Marxismus" spricht, die das „messianische Königreich als eine Diktatur des Proletariats" versteht (A Study of History, II, 178).

volutionswünschen als Ziele ohne Glaube", das Heine noch in verführerischer Manier balanzieren aber nicht verschmelzen konnte, nannte Gundolf eine „zwecklose Maskerade" und ihr Ergebnis „das raumlose, maßlose, bodenlose Wort." Entsprechende Einflüsse übte auf den jungen Marx auch sein jüdischer Generationsgenosse Moses Hess aus, dessen Erstlingswerk „Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas" (1837) „Phönix", eine „Frühlingszeitung für Deutschland", unter Mitarbeit von Georg Büchner, Ferdinand Freiligrath und Karl Gutzkow als Verfechter des „Jungen Deutschland", am 31. Januar 1838 die „Anwendung einer bodenlosen Mystik von Staat und Leben" vorwarf.[12] Das sind die passenden Umschreibungen für die sinnlose Situation, der die radikalen Formulierungen von Marx entsprangen.

Karl Marx war allerdings schon von seiner eigenen jüdischen Existenz her für die Aufnahme entortender Tendenzen prädisponiert gewesen. Schon dem Studiosus war die Idee einer Civitas more geometrico geläufig, wie das Gleichnis des Themistokles bezeugt, das Marx in seinen „Heften zur epikuräischen, stoischen und skeptischen Philosophie" aufzeichnete, und zwar genau an der Stelle, an der er, wie in einem Vexierbild, seinen Lebensentwurf antizipierend einbrachte, wo die Philosophie zu begreifen aufhört und als „praktische Person ihre Intriguen mit der Welt spinnt." „Das ist die Fastnachtzeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht, wie der Cyniker, in ein Priestergewand, wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid, wie der Epikuräer. Es ist ihr da wesentlich,

[12] E. Gundolf George, 5. erw. Aufl., Berlin 1930, 10 ff.; M. Hess, Briefwechsel, hrg. v. E. Silberner, s'Gravenhage 1959, 71, Fn.

Charaktermasken anzulegen. Wie uns erzählt wird, daß Deucalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich ..., wenn ihr Herz zur Erschaffung der Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die sich zur Welt erweitert hat, gegen die erscheinende Welt." In solchen Zeiten, in denen der Sturm einer Weltphilosophie folgt, haben halbe Gemüter „die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte, durch Zersplitterung, den Schaden wiederherstellen zu können, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen."

An dieser Stelle stieg die kommunistische Vision einer Civitas more geometrico so beiläufig wie zwangsläufig in der Form eines bal en masque auf. Um sie durchzusetzen, rief Karl Marx 1848/49 zur „Revolution in Permanenz" auf. Um sie zu begründen, spiritualisierte er 1858 die zeitgenössische Milieutheorie in ein Verhältnis zwischen Basis und Überbau. Tatsächlich aber sollte er, wie es Carl Schmitt einmal formulierte, sein Verständnis für die „konkrete Geschichtlichkeit" nie gänzlich aufgeben.[13] Mag sein, infolge seines Universitätslehrers Savigny, seiner deutschen Frau Jenny von Westphalen oder seines deutschen Freundes Friedrich Engels, jedenfalls hatte Karl Marx noch vor der

[13]C. SCHMITT, Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1961³, 67

Revolution 1848/49 einen richtigen Blick für die konkrete nationale Misere der Deutschen, für ihre „provinzielle Borniertheit" und ihre „kosmopolitische Aufgeblähtheit", womit sie den Reichsverlust kompensierten. Marx erkannte selbst im „Kommunistischen Manifest" bei der geschichtlichen Würdigung der kapitalistischen Entwicklung, daß das neue Athen nur im alten Athen errichtet werden könnte. 1850 gab er das Konzept der permanenten Revolution auf und überwies den revolutionären Prozeß auf die Konten der Nationalökonomie. Das Basis-Überbau-Schema wurde für Marx wie für Engels keine heuristische Figur, sondern blieb eine experimentelle Metapher.[14] Gleichwohl wirkten durch die Sprachgewalt seiner radikalen und radikalisierenden Wendungen die entortenden Tendenzen seiner Lehren fort und trieben über ihre Intentionalität hinaus Eskalationen entgegen.

Ein anderer abgefallener Jude, Leo Trotzkij, trieb die entortenden Ansätze des Marxismus feurig weiter. Er dämonisierte die Weltrevolution. Hermann Cohen hatte vor 1914 hellsichtig erkannt, daß aus der zunehmenden Bindungslosigkeit des Judentums in Rußland apokalyptische Gefahren aufstiegen. Er begab sich im letzten Frühjahr vor dem Ersten Weltkrieg auf eine russische Reise, um diesen Tendenzen zu wehren; es war ihm schon in Berlin an seinen zahlreichen jüdisch-russischen Schülern aufgefallen, „wie hemmungslos dort der Weg aus orthodoxer Gebundenheit zu nihilistischem Radikalismus zurückgelegt wurde."[15] Die Reise kam zu spät. Cohen fand jedoch nicht nur

[14]Vgl. H.-D. SANDER, Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie, aaO, Kapitel „Marx und Engels"

[15]F. ROSENZWEIG, aaO, 326 f.

deswegen kein Gehör. Die Situationstragik gipfelte in dem Unverständnis, das ihm aus den Kreisen der jüdischen Orthodoxie in Rußland entgegenschlug. Man feierte seinen Weltruf, aber seine dämonologischen Exorzitien durchbrachen nicht die selbstgefällige Teilnahmslosigkeit vor Ort. Simon Dubnow, der Verfasser der „Weltgeschichte des jüdischen Volkes", erinnerte sich später, daß er damals sogar „ein paar Tage von Petersburg nach Finnland fuhr, um nicht an der besonderen Ehrung eines Gastes teilzunehmen, der den Assimilanten so teuer war."[16] Die Machtergreifung der Bolschewisten im Oktober 1917 wickelte sich unter Beschleunigungen ab, die Trotzkij inspirierte. Lenin kam am 16. April aus dem Schweizer Exil noch als Anhänger der ökonomischen Umwälzungsstrategie zurück, die besagte, daß die bürgerliche Revolution vom Februar 1917 zu unterstützen sei, weil die Grundlagen für eine proletarische Revolution erst in einer bürgerlichen Gesellschaft heranreifen mußten. Schon vierzehn Tage später griff er die Doktrin von der permanenten Revolution auf, mit der Trotzkij Marxens episodisches Konzept von 1848/49 erneuert hatte, und inszenierte die proletarische Revolution ex nihilo: Sie weckte Erwartungen, die sie nicht erfüllen konnte. Trotzkij präparierte ein Jahrzehnt später mit seinem Ruf nach forcierter Industrialisierung und Kollektivierung noch Stalin, die Revolution unter Permanenzdruck zu halten.

Man kann in dieser Revolutionsspezies ein Säkularisationsphänomen sehen, insofern sie mit ihren unaufhörlichen, Sinn vermittelnden Aktionen die katholische Messe verweltlicht, deren Permanenz Alfred Schuler in einem

[16] S. Dubnow, Mein Leben, Berlin 1937, 188

nicht weniger gewagten Vergleich an die Gastmähler der römischen Kaiserzeit erinnerte.[17] Nachdem die Revolution ausgebrochen war, sprach Dubnow, gewiß ohne an seinen früheren Boykott Hermann Cohens zu denken, von der „furchtbaren Schuld", mit der „sich Juden durch ihre Beteiligung am Bolschewismus beladen haben".[18] Das ausschließliche Recht der Juden, darüber zu befinden, wie Schoeps es in seiner Auseinandersetzung mit Blüher beanspruchte, soll nicht bestritten werden. Sie haben es indessen nicht wahrgenommen. Was Gerhard Scholem zur Erscheinungszeit über dieses Religionsgespräch an Walter Benjamin schrieb, er nannte es ein „unvorstellbares Buch" und ein „verächtliches Schauspiel", hat den Gang der Dinge bis heute präjudiziert.[19]

Die Ubiquität der Technik, die nivellierenden Folgen der Industrialisierung und der entproblematisierende Anspruch der Rationalisierung haben, beschleunigt durch den Zerfall der bislang geschichtsbildenden Staaten, Reiche, Imperien, die entortenden Tendenzen zu fixen Dominanten in der Lage der Moderne aufsteigen lassen. Das Besondere drohte vom Allgemeinen more geometrico verschlungen zu werden. Das Konkrete drohte der Abstraktion, der Spiritualisierung zu verfallen. Das Subjekt drohte Objekt zu werden, ohne zu wissen, wessen.

[17] A. Schuler, Fragmente und Vorträge, hrg. v. L. Klages, Leipzig 1940, 193

[18] S. Dubnow, aaO, 224

[19] W. Benjamin/G. Scholem, Briefwechsel 1933–1940, Frankfurt a. M. 1980, 46. Jüngst hat sich auch Schoepsens Sohn Julius H. davon als einem „für unseren Geschmack höchst merkwürdigen Buch" distanziert, Leserbrief in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 3. 1988.

Die Affinität der Juden zu diesem Prozeß war so stark, daß an seinem Auftakt Werke eines Warnenden standen: das „System der Philosophie" von Hermann Cohen – die „Logik der reinen Erkenntnis" (1902), die „Ethik des reinen Willens" (1904) und die „Ästhetik des reinen Gefühls" (1912). Er war Neukantianer. Allein, welch Unterschied in den Titeln: Kant hatte über die „reine" Vernunft eine „Kritik" geschrieben. Wie tief Cohen dabei noch in Spinoza steckte, zeigt, daß er in der „Ethik des reinen Willens" der Jurisprudenz nachsagte, sie habe für die Ethik eine analoge Bedeutung wie die Mathematik für die Naturwissenschaft – zur völligen Verblüffung der Juristen.[20] Er kehrte immerhin auf halbem Wege um. Sein Schüler Hans Kelsen ging ihn unbeeindruckt von den Folgen bis ans Ende, indem er mit seiner „allgemeinen Staatslehre" (1924) und seiner „reinen Rechtslehre" das Recht als ein System von abstrakten Normen ausgab. Um „die Rechts- und Staatstheorie aus dem Niveau der Theologie in die Linie der modernen Wissenschaft" zu rücken, kodifizierte er seine „reine Rechtstheorie vom Staat" als „eine Staatslehre – ohne Staat". Hans Kelsen hat in seinem Aufsatz „Gott und Staat" (Logos XI), dem diese Formel entnommen ist, sich wie schlafwandlerisch auf einen bal en masque begeben, auf dem das „einfache Gruppenmitglied" unter den Masken Gottes, der Nation und des Staates „alle jene Instinkte austobt", die er „innerhalb der Gruppe ängstlich zurückdrängen muß." Der jüdische Anteil an der Soziologie, die traditionelle Gemeinwesen in Gesellschaften auflöst, ist von Juden selbst oft genug hervorgehoben worden; spöttisch distanziert in Friedrich Gundolfs geflügeltem Wort „Soziologie ist eine jüdische Sekte." Gleich folgenschwer waren die Reduktionen der Phänomenologie von Edmund Husserl, die Sublimierungen der Psychoanalyse von Siegmund Freud oder die Positionsauflösungen der Relativitätstheorie von Albert Einstein – wobei von letzteren außerhalb der Disziplinen unverantwortlicher Gebrauch gemacht worden ist. Vergleicht man Freud mit einem anderen zeitgenössischen Nicht-Juden seines Faches, mit C. G. Jung, ergibt sich, daß dieser traditionsbewußt das Unbewußte wie ein Buch mit sieben Siegeln aufschlug und seine Funde oft appollinisch ausbreitete, während jenem das Unbewußte ein Buch mit einem Siegel war: der Sexualität, die er luzid im Stil, unglücklich im Gemüt beschrieb – wie sein poetisches Pendant in der mürben Wiener Kluft, Arthur Schnitzler. Die geistesgeschichtliche Entortung, die Transzendenzen verdächtigte wie Bezugspunkte fragwürdig machte, bildete eine gegenstandslose Universalität heraus, in der ein großer Philosoph wie Ludwig Wittgenstein, Spinoza ebenbürtig, sein Fach nur noch als Sprachanalyse betreiben konnte. Mit antisemitischem Zungenschlag flüstern sich heute hinter vorgehaltener Hand Professoren zu, in der Fachbezeichnung Semiotik sei das O zuviel ...

Das verstreute, säkularisierte Judentum war der prädestinierte Vorläufer dieser Moderne. Es radikalisierte, dämonisierte diesen Prozeß aus sich heraus, trug aber nichts in ihn hinein, was nicht schon in ihm angelegt gewesen wäre. Christoph Steding nannte die Moderne den „Aufstand der Kultur gegen das Schicksal."[21] Er verkannte durchaus

[20] C. SCHMITT, Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen 1914, 12 f.

[21] C. STEDING, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1939, 369 f.

nicht den universalgeschichtlichen Nenner und deckte ähnliche Denkformen und Denkinhalte im Geist der Neutralität am Beispiel der Schweiz und der Niederlande auf. Alfred Schuler hatte solche Tendenzen in der weltbürgerlichen Philosophie der Stoa hervorgekehrt, die mit ihrer „Zerstörung der Affekte" als „Wahnvorstellungen" zugunsten bewußten „Gleichgewichts" gegen „alles Bestehende" gerichtet ist und die „eigene Lebensenergie" zerreibt.[22]

Jakob Fromer, der Maimon-Editor, der seine Autobiographie „Vom Ghetto zur modernen Kultur" nannte, hat diesen ganzen Prozeß am Beispiel Maimons in die parabolische Passage gefaßt: „Eines Tages tritt die moderne Kultur in der Gestalt einer Kirke an diesen rassestolzen Mann mit den felsenfesten Grundsätzen heran und er erliegt ihren Reizungen und Lockungen. Dann folgt die furchtbare Tragödie des von zwei Seiten kräftig hin und her gezerrten Menschen. Mit seiner angeborenen Energie und Zähigkeit jagt er hinter den neuen Glücksgütern und Idealen her, ohne jemals eine Befriedigung zu finden. Ihm ist es nicht gegeben, sich in beschaulicher Ruhe an dem Anblick der Blume zu erfreuen, an ihrem Dufte sich zu ergötzen. Er zerpflückt, zerfasert sie, um ihren Inhalt zu prüfen. So löst sich ihm alles in ein Häuflein Staub, in ein Nichts auf."

Die Tragödie liegt darin, daß in den Metamorphosen der Moderne der lustige Ball, die Fasnacht der Philosophie zu einer danse macabre et funebre entartete, die durch alle Lebensbereiche tollte. Der apostatische Versuch, dem „Fluch der Geschichtlichkeit" zu entrinnen, unter dem, so Rosenzweig, jüdisches Leben auf dieser Welt steht,[23] führte das Judentum zu einer Flucht, auf deren Wegen das existentielle Moment der Zerstreuung Methode der Philosophie wurde, die alle Dinge auflöste. So mußten Emanzipation und Säkularisation das Gegenteil von dem hervorbringen, was die Juden selbst davon für sich erwarteten. Der okzidentale Rationalismus, den sie begierig aufgriffen, dämonisierte sich krisenhaft. Diesen Prozeß hat gewiß der Abfall vom Glauben ausgelöst, wie Schoeps es am Ende der deutsch-jüdischen Symbiose erkannte. Er wurzelte indessen in älteren Schichten. Die jüdische Affinität zum okzidentalen Rationalismus verdankte sich einem Rationalismus anderer Herkunft: dem orientalischen Rationalismus, der auf anderen Kausal- und Finalstrukturen fußt. Johann Jakob Bachofen hat mit einem divinatorischen Blick von zwei weltgeschichtlichen Siegen des Westens über den Osten gesprochen, als Rom Karthago und – Jerusalem besiegte.[24]

[22] A. SCHULER, aaO, 235 f. – Probleme der Rückverortung, die durch die zionistische Bewegung, die organisierte Ansiedlung in Palästina und schließlich durch die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 entstanden sind, können hier nicht Gegenstand der Erörterung sein. Ich verweise hierzu auf meine skizzenhafte Darstellung in „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", aaO, 316 ff., und bemerke ergänzend, daß der heutige Zustand dieses Gemeinwesens und seine Perspektiven alle Warnungen rechtfertigen, die von den altgläubigen Juden gegen dieses unmessianische Experiment vorgetragen worden sind. Zur wirtschaftlichen Seite dieses Unternehmens vgl. H. J. ANDEL, Der kranke Mann am Jordan, in: Deutsche Monatshefte, 1–3/1985. Der noch kritischere, wie Andel nicht gläubige ILAN HALÉVY, sieht, aaO, 301 ff., günstigenfalls ein friedliches Hineinwachsen Israels in die arabische Umwelt. Für das jetzige Israel entwarf er das Emblem eines Maskendreiecks, 288 ff.

[23] F. ROSENZWEIG, Kleinere Schriften, aaO, 289

[24] Das hob kein anderer als FRIEDRICH GUNDOLF hervor: Cäsar im 19. Jahrhundert, Berlin 1926, 79. Es wird an diesem Punkt klar, warum Stefan George die Heirat Gundolfs mit Elisabeth Salomon verhin-

Der orientalische Rationalismus ist das Artefakt einer unspekulativen nichttranszendenten Vernunft. Sie ist auf unmittelbaren Nutzen gerichtet, auf die restlose Ausnutzung alles Vorhandenen unter kurzfristigen Gesichtspunkten. Sie ist nicht erfinderisch und nicht schöpferisch. Der orientalische Rationalismus ist der geistige Ausdruck des Nomadentums und als solcher das Gegenteil des okzidentalen Rationalismus, der aus der Ackerbaukultur hervorging: im Zugriff verbrauchend, nicht aufbauend. Der orientalische Rationalismus klammert sich an die Gesetze und ihre Buchstaben, ohne vom Geist der Gesetze durchdrungen zu sein. Er lebt vom Beiwerk, von Formeln in sinnverwirrender Menge, wie das Paul York von Wartenburg gesagt hat.[25] Er verkörpert sich in einer begrenzten Praxis, die in unendlicher Kasuistik auf der Stelle tritt. Diese Enge ist die Prämisse für die jüdische Identität in der Zerstreuung, aber auch der Grund, warum der jüdische Geist immer wieder in wilde Apokalyptik ausbrach.

So blieb der orientalische Rationalismus im Aufstieg der Neuzeit hinter dem okzidentalen Rationalismus notwendig zurück. Selbst die arabische Hochkultur brachte es nur zu einer Rezeption der Antike, nicht zu einer Renaissance. Es war ein Sieg des Ostens über den Westen, als die geile Dürre seines Rationalismus den üppigen Baum der Scholastik befiel und sein mystisches Wurzelwerk versehrte. In den Metamorphosen der Moderne setzte der Osten zu einem zweiten Siegesmarsch an. „ . . . für den faustischen Geist", schrieb Spengler, „war die Aufklärung ein Schritt vorwärts auf der eigenen Bahn, über Trümmer hin, gewiß, aber doch im letzten Grunde bejahend, für das Judentum ist sie Zerstörung und nichts anderes, Abbau von etwas Fremdem, das es nicht begreift. Sehr oft bietet sich dann ein Schauspiel, das auch der Parse in Indien, der Chinese und Japaner in einer christlichen Umgebung und der moderne Amerikaner in China geben: Aufklärung bis zum Zynismus und schroffster Atheismus gegenüber der fremden Religion, während die fellachenhaften Gebräuche der eigenen davon ganz unberührt bleiben."[26]

dern wollte: er wollte nicht, daß Gundolf, der sich so sichtlich vom Judentum emanzipiert hatte, rückfällig werden könnte. Vgl. hierzu: E. Salin, Um Stefan George, 2. Aufl., München 1954, und L. Helbig, Vorwort zu: Elisabeth Gundolf, Stefan George – zwei Vorträge. Amsterdam 1965, wo freilich der Kern des Konfliktes verschleiert ist.

[25] P. Graf Yorck v. Wartenburg, Weltgeschichte in Umrissen, 12. Aufl., Berlin 1911, 82

[26] O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 33. völlig umgearbeitete Aufl., München 1923, Bd. II, 398

3. Sinn des Sinnlosen

Die Metapher von Basis und Überbau hat auf abtrünnige Juden einen hochgradigen Reiz ausgeübt. Es steckte eine geballte Kündigung der Geschichte in den berühmten Sätzen: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt."[1]

[1] K. MARX, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort. H. KELSEN hat in seiner Abhandlung „Gott und Staat", aaO, 268, die Metapher in seinen bal en masque aufgenommen. Das liest sich wie folgt: „Fallen die Masken, verliert das Spiel seinen eigentlichen Sinn: sieht man von den Masken ab, verzichtet man eben auf jene spezifische Deutung, in der allein so etwas wie Religion und Gesellschaft besteht! In diesem Bilde steckt eine letzte methologische Einsicht: Dieses Von-den Masken-Absehen, dieses durch die Masken hindurch die nackten, naturnotwendig, kausal bestimmten Bewegungen der Seelen und Körper Sehen, das ist der Standpunkt der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und Biologie. Von ihm aus sieht man weder Religion, noch Nation, noch Staat. Denn das sind gerade die 'Masken', sind die spezifischen Ideologien, die sich auf dem Unterbau der realen Tatsachen erheben . . ."

Dieses geometrische Schema, das für Marx experimentellen Charakter hatte und im Endergebnis seine historisch-politischen Betrachtungen lediglich einer besonderen Berücksichtigung der Ökonomie unterstellte, schien den Druck vom jüdischen Sein zu nehmen, der ihm seit den Urtagen des Alten Testamentes auflastete, und jegliche Theologisierung der Verfolgungen und Vertreibungen als Folgen der Händel zwischen den Juden und ihrem Gott im Ansatz auszulöschen. Die Basis/Überbau-Metapher erleichterte den abgefallenen Juden zunächst das Leben ohne Jahwe, das in der Ortlosigkeit ihrer Zerstreuung ungleich geringere Kompensationen bot als die Gottlosigkeit verwurzelter Völker. Was den Juden zuwider war – Ereignisse, Dinge, Verhältnisse oder Erkenntnisse –, konnten sie mit Hilfe dieser geometrischen Formel relativieren oder reduzieren, verkleinern oder verdächtigen. Die Herausforderungen der Zeit und des Ortes konnten sie als unernst abtun und ihren falschen Schein entlarven. Verantwortlichkeiten konnten auf Produktionsweisen, auf gesellschaftliche Verhältnisse abgeschrieben werden; man konnte sie sogar leugnen, wie Franz Werfel in seinem Roman „Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig".

Für jüdische Selbstkritik, die zu einem Selbsthaß umschlagen konnte, der, wie bei Karl Marx oder Otto Weininger, jede antijüdische Diskriminierung überbot, gab es bei einem bedenkenlosen Gebrauch der Formel keinen Grund mehr. In der Sinnlosigkeit ihrer abstrakten Existenz jenseits von Ort und Zeit und Glauben enthüllte sich den abtrünnigen Juden der Sinn der Geschichte. Alles Schicksal, alle Rätsel der Geschichte schrumpften vor dieser Formel zu Nonsens. Indem die Juden die experimentelle Metapher universalisierten, rechtfertigten sie ihr ortloses Sein

nicht nur: sie glorifizierten es. Der messianische Anspruch ging in dem faktischen Vorbild auf, das die Juden den eingesessenen Völkern präsentierten. Hatten sie ihnen nicht die Beziehungsstruktur von Basis und Überbau schon seit Jahrhunderten vorgelebt? Waren sie deswegen nicht immer schon wendiger, erfolgreicher, überlegener? Setzte dieses geschichtliche Privileg die Juden nicht zu Richtern über die Völker und ihre sprichwörtliche Chuzpe zum Diktionsmodus moderner weltgeschichtlicher Urteilskraft ein? Aus den Eskalationen geht freilich hervor, daß die experimentelle Metapher den Juden keine geistige Befreiung bringen konnte, sondern nur eine Entlastung, eine Entlastung, wie Drogen sie gewähren, die betäuben und enthemmen und nach dem Rausch neue Belastungen gebären.

Die Mühe, die sich der alte Friedrich Engels machte, die Marx'schen Theorien den schrecklichen Vereinfachern zu entwinden, blieb auf der Ebene der Organisationen und Institutionen umsonst. Er konnte weder den regressiven, verdinglichenden Schub verhindern, den die Kommunisten im Marxismus auslösten, noch die progressive auflösende Strömung überflüssig machen, die in die jüdische Marxismus-Diskussion einbrach. Beide Richtungen fühlten sich nicht düpiert, als Engels das alerte geometrische Schema von der Basis und ihrem Überbau durch eine feinsinnige geometrische Anspielung ersetzte, die einer geschichtlichen Feldtheorie vorarbeitete. Niemand kümmerte sich sonderlich um das, was Engels dem jüdischen Mathematikstudenten Joseph Bloch in Königsberg schrieb, nämlich daß in der Geschichte „das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was es ist: es sind also unzählige einander durchkreuzender Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante – das geschichtliche Ergebnis – hervorgeht, die selbst wieder das Produkt einer als Ganzes bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, was keiner gewollt hat."[2] So genau und gewissenhaft wollte es keiner wissen, der vom Marxismus fasziniert war, weil er ihn für einen Leisten hielt, über den sich alles schlagen läßt. Obwohl Engels nicht nur von einem Kräfteparallelogramm sondern von einer Gruppe Kräfteparallelogramme gesprochen hatte, die er auch noch als unendlich qualifizierte, stand am Beginn des ortlosen Marxismus die Reduktion des Basis/Überbau-Schemas auf einen geschichtsphilosophisch verstandenen psychophysischen Parallelismus durch den abtrünnigen schwäbischen Rabbiner Jakob Stern, der nicht nur in der Lehre seinem Meister Spinoza folgte, indem er den Marxismus als eine Sonderabteilung im Spinozismus unterbrachte, sondern auch im Leben die imitatio magistri vollzog, indem er es dazu brachte, daß seine Gemeinde ihn unter Verwünschungen ausstieß.

Karl Marx hatte sich bei seiner Spiritualisierung des Milieus zu Basis und Überbau noch seinen Rest Vorstellungskraft bewahrt, die exakte Ursachenforschung einbegriff, wenngleich die Ableitungen und Verbindungen auch bei ihm selbst den Dingen nicht selten Gewalt antaten. Man kann die Weltrevolution auf den Konten der Nationalöko-

[2] F. Engels, Brief an J. Bloch, 21. 9. 1890, Marx/Engels, Werke, XXXVII, 463 ff.

nomie nach den stattgehabten politischen Inflationen auch als eine aussichtslose Spekulation des orientalischen Rationalismus bezeichnen. Die Spiritualisierung der Spiritualisierung aber machte eine exakte Ursachenforschung überflüssig. Die Parallelsetzung psychischer und physischer Elemente und Faktoren in Geschichte und Gesellschaft unterstellte Abhängigkeiten und Einflüsse, ohne sie im Einzelnen nachweisen zu müssen. Sie erlaubte auch, wenn es gefällt, einen Primat des Psychischen über dem Physischen anzunehmen. Da Jakob Stern in einem weiteren Grundschritt seiner Marxismusnahme die Geschichte auf Kultur reduzierte und die Arbeiterbewegung zu einer Kulturbewegung relativierte, erlaubte die Parallelsetzung auch ein Engagement ohne politische Bindung und Verantwortung. So öffnete sie einem unbeirrbaren Raisonnement und einer unkorrigierbaren Affektuosität die Schleusen. Indem der marxistische Spinozist den Fortschritt zum Grundgesetz erhob, wurde der kritische Philosoph sein Sachwalter und Vollstrecker. Hatte die Philosophie der Aufklärung bei Voltaire noch die Unvernunft zu diskriminieren, sollte sie nach Jakob Stern zuvörderst dem gesunden Menschenverstand auf den Leib rücken, der ihm als bornierter Geselle gegen jeglichen Fortschritt galt – wiewohl er doch nun einmal seit der Antike der Sitz der praktischen Vernunft gewesen war.[3]

[3]Zu einzelnen Nachweisen: H.-D. SANDER, aaO, 311–314. – Wenig später folgte diesem Aufstand der Kultur gegen die Geschichte SAMUEL LUBLINSKI, der auf dem Wege von seiner „Bilanz der Moderne" (1904) zu seinem „Ausgang der Moderne" (1908) die Klasse mit der Kultur vertauschte und alle Probleme in einer Kultursynthese aufheben wollte (in letzterem Werk, 227 f., 231). Ihm dürfte J. Stern bekannt gewesen sein, weil dieser seine „Entstehung des Judentums" 1903 in der „Neuen Zeit", 22. Jg. Bd. 1, rezensiert hatte.

Es brauchten nur noch das kategorische Widerspiel von Affirmation und Emanzipation und der antideutsche Affekt hinzuzutreten, um die kritische Theorie der Frankfurter Schule hervorzurufen. Der antideutsche Affekt war vor dem Ersten Weltkrieg, als Jakob Stern wirkte, undenkbar. Das Deutsche Kaiserreich bot den Juden einen exemplarischen Schutz. Als diese Bastion zerstört war, schlossen sich deutsche Juden, nicht alle, aber mehr und mehr von ihnen, dem Marsch der stärkeren Bataillone an. Die Reichsverwerfung deutscher Juden konnte erst nach dem Ersten Weltkrieg ausbrechen, entstand aber nicht ursächlich als Folge auf das antisemitische Dritte Reich. Schon lange vor 1933 äußerten sich deutsche Juden über die providentielle Mission Deutschlands, von der noch Hermann Cohen durchdrungen war, in verächtlicher Weise und griffen seine faktische Existenz mit Trommelfeuer an. Hans-Joachim Schoeps hat im Rückblick von 1934 Eisner, Toller, Tucholsky, Gumbel genannt; was jedoch an Grundpositionen ins Rutschen gekommen war, enthüllte sich erst im Zwielicht über Hermann Cohens letztem Werk, „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", über das Franz Rosenzweig als Herausgeber aus dem Nachlaß 1923 den epinösen Satz geschrieben hatte: das Werk werde „noch gelesen werden, wenn die Sprache, in der es geschrieben, nur noch von Gelehrten verstanden werden wird."[4]

Der Übergang von der kritischen Philosophie Jakob Sterns zur kritischen Theorie ereignete sich in der „Dämmerung", in Notizen aus dem Jahren 1926–1933, die Max

[4]H.-J. SCHOEPS, „Bereit für Deutschland" – Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus, Berlin 1970, 200 f.; F. ROSENZWEIG, aaO, 350; wie Schoeps auch: E. GOLDMANN, Zwischen zwei Völkern – ein Rückblick, Königswinter 1975, 111

Horkheimer, der Reb der Frankfurter Schule 1934 im Pariser Exil herausgab.[5] Das Deutsche Reich tauchte in ihnen nur in bekämpfenswerten, abbruchreifen Zusammenhängen auf, als ein bornierter Geselle quasi, der dem aufgeklärten Dasein der emanzipierten Menschheit im Wege stand. Das Buch hätte eigentlich „Mitternacht" heißen müssen: seiner Schwarz-in-Schwarz-Malerei erschien die Weimarer Republik als eine politische Einheit, die das Mittelalter um seine Holzstöße nicht zu beneiden brauchte. In diesen Notizen gab der Verfasser auch die Stichworte Affirmation und Emanzipation an die geschichtsphilosophische Börse. Indem Horkheimer mit der Bezeichnung Affirmation, der Adorno gern das Adjektiv „verrucht" beigab, alle Bindungen in Ort und Zeit diskreditierte, kreierte er eine Emanzipation in Permanenz als Gegenstück zur permanenten Revolution in der Theorie des Bolschewismus. Der psychophysische Parallelismus verflüchtigte sich zur okkasionellen Analogie. Was jener aus kausalen Restbeständen verweigerte, brachte diese zu tropisch-topischem Blühen. Die durchgehende Abhandlung löste sich in eine Folge von ad-hoc-Notizen auf. Es entstand eine disperse Gesellschaftsphilosophie, die sich fortsetzte, auch als man wieder mehr zusammenhängende Darstellungen bevorzugte. Aus diesem Zirkel vermochten weder Horkheimer noch Adorno, auch Benjamin nicht und Bloch nicht, zu entrinnen: Leo Löwenthal und Herbert Marcuse dachten nicht apart genug für den Okkasionsplatz. Die disperse Perspektive verlieh den Einzelheiten meistens unangemessene Bedeutung, eine erschlichene Repräsentanz oder eine vorgetäuschte Tiefe; sie stellte nicht selten skurrile, wenn nicht bizarre Beziehungen her, die sich nur in eleganten Wendungen vom Vulgärmaterialismus der kommunistischen Orthodoxie unterschieden. So ließ sich alles in Frage stellen und alles behaupten – wie Horkheimer in der Dämmerung, in der die sagenhaften Eulen der Minerva ihre Flügel breiten, die geschlechtliche Impotenz als ein gesellschaftliches Produkt ausrief.

Der beliebige Primat des Psychischen über das Physische feierte bei der Denunzierung des „autoritären Charakters" als Voraussetzung des „Faschismus" nivellierende und repressive Triumphe. Mit dieser vulgärpsychologischen Volte legte die Frankfurter Schule im Exil die Grundlage für die Umerziehung der Deutschen, die sich seit ihrer germanischen Vorgeschichte dem Führerprinzip verpflichtet gefühlt hatten. Eine Hinterfragung der Rede vom „autoritären Charakter" unterband der Verdacht des Antisemitismus, für den die Frankfurter Voltigeure ein Kriterienarsenal zusammengestellt hatten. Brecht sah sich schon in New York zu der lakonischen Bemerkung genötigt, wenn das alles so stimme, wären sowohl er wie auch Marx Faschisten und Antisemiten.[6] So griff die Aufklärung in ihrer Metamorphose der kritischen Theorie zwecks Absicherung dialektisch nach Denk- und Einspruchsverbo-

[5] M. HORKHEIMER veröffentlichte die „Dämmerung" 1934 in Paris unter dem Pseudonym Heinrich Regius. Als er sich später nur noch mit Unbehagen an sie erinnerte, verbreitete seine Frankfurter Studentenklientel sie in Raubdrucken. Nachweise: H.-D. SANDER, aaO, 319–323.

[6] B. BRECHT, arbeitsjournal, Frankfurt a. M. 1973, 711. Leider hat Brecht nach seiner Rückkehr, in kommunistische Kartoffelkriege verwickelt, die notwendige Gegenposition nicht ausgebaut. Selbst seine Tui-Persiflagen, zu denen ihm die Vertreter der kritischen Theorie als Modelle dienten, waren ein Kartoffelkrieg. Indem er sie lediglich als Weißwäscher des Kapitalismus angriff, erleichterte er ihnen die Ausübung ihres zweifelhaften Handwerks.

ten. Es entstand ein pfäffischer Index, der dieser Schule aber auch in ihren Auswirkungen zeitliche Grenzen setzte.

Die Kultur als Domäne des Fortschritts fand ihre doktrinäre Vertretung bei Leo Löwenthal, der Literaturgeschichte als Ideologieforschung etablierte und, den Doktrinären des sozialistischen Realismus vergleichbar, die Kunstwerke an die Epoche und ihre Ideologie gebunden wissen wollte: egal, ob von Goethe, ob von Kotzebue. Da ihm die Künste, unabhängig von der Qualität, nur das jeweils falsche Bewußtsein zu affimieren schienen, erklärte er alle ihre Werke nicht nur für überholbar sondern auch für verdächtig. Börne hätte gejubelt und Heine seine schlimmsten Befürchtungen bestätigt gesehen. Die Positivität der Literatur bestand für Löwenthal allein in der laufenden Annullierung jedes vorangegangenen Werkes durch das folgende.[7]

Herbert Marcuse eskalierte die Affirmationskritik zum Programm der Kulturrevolution. Er zog eine richtige Konsequenz aus einer falschen Vorgabe. Ist die Arbeiterbewegung eine Kulturbewegung, ist die Kultur nicht der Vermittler der Revolution sondern ihr Träger. Da das aber nicht der Fall war, mußte er ohnmächtig mitansehen, wie die falsche Vorgabe die richtige Konsequenz entwertete. Er brachte nur ein richtungsloses Unruhepotential auf die Beine. Die Erhebung der Pig-Sprache zum Insurrektions-Idiom durch Marcuse bediente sich schon jener heißen Luft als Elevator, wie die Wut der Enttäuschung sie anheizt.[8]

[7] resümiert nach: H.-D. Sander, aaO, 323–327

[8] resümiert nach: H.-D. Sander, aaO, 327–330

Theodor W. Adorno hat sich gegen beide Auswüchse der kritischen Theorie gewandt. Gegen Löwenthal trug er den Marx'schen Ideologiebegriff vor, der Ideologie immer als falsches Bewußtsein, aber nicht jedes Bewußtsein als ideologisch versteht. Gegen Marcuse schnippte er, bleich vor Entsetzen über die Folgen der Kulturrevolution, die sich ihm in einem „Antikulturbund" verkörperten, das Anathema: „Rabiate Kulturkritik ist nicht radikal!" Adorno fand für sich einen Ausweg im Doppelcharakter der Künste: als „ästhetisch und faits sociaux". Diese Formel gestattete – bei Wohlgefallen – eine subtile Betrachtung des Ästhetischen vor einem vagen gesellschaftlichen Hintergrund und erlaubte – bei Nichtgefallen – den gesellschaftlichen Bodensatz bis zur Bewußtseinstrübung aufzurühren. Arnold Schönberg komponierte avanciert, Richard Strauß regressiv. So fielen die Resultate dieser doppelten Urteilsführung aus, mit denen sich Adorno selbst betrog, auch wenn er, freilich im Rausch der Affirmationskritik, wähnte mit der Devise, Kunst solle Chaos in die Ordnung bringen, ein glasklares Kriterium zu haben. Hat es jemals in der Musikgeschichte einen trockeneren Ordnungsfanatiker als Arnold Schönberg gegeben?[9] Es setzte den orientalischen Rationalismus in Töne.

Der kommunistische Jude Hanns Eisler hat gegen die Neigung der Frankfurter Schule, „alle Auflösungstendenzen mit einer Art Halbmarxismus als progressiv" zu bewerten, den Einwand erhoben: „Man kann das Fortschreiten zum Abgrund nicht als Fortschritt identifizieren." Ein anderer kommunistischer Jude, Georg Lukács, hat die kriti-

[9] resümiert nach: H.-D. Sander, aaO, 331–334

sche Theorie „Grandhotel Abgrund" genannt. Bei all seinen eschatologischen ad-hoc-Gebärden konnte Adorno doch keine eschatologische Aura um sich herum zirkulieren. Die Melancholie der kritischen Theoretiker war satt, ihr Esprit seicht, ihre Agressivität selbstgefällig. Die Orte ihrer Affirmationsbekämpfung hatten tatsächlich den Anstrich von Grandhotels, die sie auf Reisen bevorzugten, auch der rabiate Marcuse. Horkheimer bewohnte sogar eines in Frankfurt nach der abstrakten Façon amerikanischer Hotelketten. Auch der Habitus der Ortlosigkeit will ein Milieu. Als Scholem die Frankfurter Voltigeure im New Yorker Exil besuchte, schrieb er an Benjamin: „Die Leute sind alle sehr intelligent und alle ein bißchen unreell. Die Frage ist nur, ob sie damit ihrer Intelligenz oder ihrer gesellschaftlichen Lage einen Tribut entrichten."[10]

Es umschreibt den Rang Walter Benjamins, daß er weder den habituellen noch den intellektuellen Standard der „kritischen Theorie" jemals teilte. Die Überlegenheit seiner Texte ist seit langem als eklatant empfunden worden. Seit der Veröffentlichung des Briefwechsels mit Gerhard Scholem aber ist sie handgreiflich; niemand, der die Briefe liest, kann sich vorstellen, über welche Dinge dieser ausgepichte

[10]H. Bunge, Hanns Eisler im Gespräch, München 1970, 189: G. Lukács, Die Theorie des Romans, Vorwort zur 2. Aufl., Neuwied 1962, 17; Benjamin/Scholem, Briefwechsel, aaO, 285. – In einem Grandhotel (Kronenhof, Pontresina) wohnte Herbert Marcuse jedenfalls im Sommer 1977. Es tagte zu jener Zeit im Graubündischen ein europäisches Extremistenseminar zum Thema der Gewaltausübung, wobei es nach einem Arrangement von J. Taubes zu einer Diskussion zwischen H. Marcuse und mir kommen sollte. Nach einem kurzen Verständigungsgespräch auf einem Feldweg hatten ihn leider kommunistische Teilnehmer aus der Schweiz bis nach Tagungsende „entführt".

Judaist, der eine einzigartige Verschmelzung von Säkularisation und Orthodoxie, Haskala und Talmud verkörperte, mit Horkheimer oder Adorno, geschweige denn mit Löwenthal oder Marcuse in vergleichbarer Form hätte korrespondieren sollen. Benjamin vollzog die Belastungsprobe der jüdischen Marxismus-Diskussion als ihr Opfer. Die „kritischen Theoretiker" waren ihre Nutznießer. Horkheimer wurde vor seinem Ende nur fromm, Marcuse nur konservativ, Adorno nur betroffen; Löwenthal blieb indolent.

4. Ein Totentanz

Walter Benjamin bewies seine Exklusivität gegenüber den Frankfurtern, die ihn nur duldeten, schon durch den virtuosen Ansatz, mit dem er sich als Jude des Marxismus bemächtigte. Er spiritualisierte die Basis/Überbau-Relation auf ihren Ursprung zurück, wobei ihn das Milieu als Aura ansprach. Diese Reduktion kam der Marxschen Theorie sehr nahe. Sie konnte die marxistische Kunstdiskussion gleichwohl nicht bestimmen. Ihre Esoterik verschloß sich der avancierten Gesinnung seiner Zeit. Benjamins politisch-theologische Disposition verkürzte allerdings auch ihre Amplitude.

Das griechische Wort Aura, das ursprünglich Hauch, Luft, bedeutete, entfaltete bereits in seiner lateinischen Transposition jene semantische Tiefe, die Arcana ansaugt. Dem Hauch assoziierten sich alsbald Höhe, Himmel, Oberwelt, Tageslicht, Öffentlichkeit, Zeichen, Schimmer, Atmosphäre[1]. Marc Aurels Leibarzt Galenos profilierte es medizinisch. Es drang in Okkultismus, Theosophie und Parapsychologie vor. In der Kabbala bezeichnete es „einen Äther, welcher den Menschen umgibt und in dem seine Taten bis zum jüngsten Gericht aufbewahrt werden."[2] Eine

[1]K. E. Georges, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Hannover 1903[9], 83

[2]Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Basel 1970 f., I, Sp. 652

Verwendung des Wortes Äther für Atmosphäre, Milieu, findet sich schon bei Marx an einer unauffälligen Stelle.[3]

Die Spiritualisierung des Milieus war zu Lebzeiten Benjamins eine sekrete Denkfigur, um der Auflösung aller inneren und äußeren Bestände zu begegnen. Der Meister des Kubismus Juan Gris schrieb im März 1921 in einem Brief an den Meister des Purismus Amédée Ozenfant, der als Gefährte Le Corbusiers die kubistische Malerei zu einem mathematischen Hedonismus rationalisieren wollte: „Ein Mensch erstickt im Wasser und ein Fisch an der Luft; beide sind sie indessen mit Atemwerkzeugen ausgerüstet, nur hängt der eine von der Umwelt Luft ab, der andere von der Umwelt Wasser. Dasselbe gilt für die Gegenstände, die ich male; wenn Sie sie in einer Welt leben lassen wollen, die nicht die ihre ist, sterben sie. Sie würden sogar sterben, wenn Sie sie von einem Bild ins andere versetzen würden. Sie würden sterben, wie ein Ding der natürlichen Welt in einer gemalten Welt sterben würde. Sie können es nicht 'Phantasie-Form' nennen, wenn man jedem Gegenstand, dessen Substanz man darstellt, ein Atemwerkzeug gibt, das ihn mit seiner Umgebung verbindet." Gris sah im Gegensatz zu Ozenfant seine Werke durchaus in Traditionszusammenhängen mit der Venus von Milo oder der Mona Lisa, die wie alle Kunst, die das Wesentliche, die Substanz der Gegenstände nicht zerstört, „das Ideal und das Abstrakte" überwanden, „um irdisch und zeitlich zu werden".[4] Die theologische Dimension klang in den Werken des Jesuiten Theilhard de Chardin an, der seit den zwanziger Jah-

[3]K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, 27

[4]zit. nach D. Kahnweiler, Ästhetische Betrachtungen, Köln 1968, 110 ff.

ren die Welt als „le milieu divin" zu begreifen versuchte.[5] Karl Löwith hat diesen Versuch distanziert aber treffend „eine neue Metamorphose in der Geschichte der 'Reich-Gottes'-Idee" genannt, „nicht im Sinn ihrer Säkularisierung, sondern im Sinn der Verchristlichung ihrer säkularisierten Formen".[6] So war das Feld des Begriffs bestückt und koordiniert, das Walter Benjamin 1936 mit seiner Abhandlung „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" zwiespältig betrat.

Walter Benjamin spürte die Herausforderung der Aura schon 1929 in seinem Artikel „Zum Bilde Prousts", ohne ihre begrifflichen Konturen wahrzunehmen. Es fiel ihm auf, daß Milieu und Gesellschaftskritik zu flache Kriterien sind, um den „inneren Aufbau der Gesellschaft" in der Epopöe „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" zu erfassen. Er sah darin einen radikalen Versuch zur Selbstversenkung, den geistigen Exerzitien Loyolas gleichrangig: „Auch diese hat in ihrer Mitte eine Einsamkeit, die mit der Kraft des Maelstroms die Welt in ihren Strudel hinabreißt. Und das überlaute und über alle Begriffe hohle Geschwätz, das uns aus Prousts Romanen entgegenbraust, ist der Laut, mit welchem die Gesellschaft in den Abgrund dieser Einsamkeit hinabstürzt." Wie das zustande kam, konnte er damals nur deskriptiv verstehen: „Was in so vielen Anekdoten irri-

[5]Der deutsche Teilhardt-Übersetzer K. Schmitz-Moormann, der den Titel des Buches „Le Milieu Divin" (1957) mit „Der göttliche Bereich" (1962) wiedergab, verwischte die konzeptionelle Schärfe der Formel, für die K. Löwith die glückliche Wendung „das Medium Gottes" fand (Vorträge und Abhandlungen – Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 156). In der überarbeiteten Neuauflage stellte er sie mit dem Titel „Das göttliche Milieu" wieder her.

[6]ebenda, 174

tierend und kapriziös in Erscheinung tritt, ist die Verbindung einer beispiellosen Intensität des Gesprächs mit einer nicht zu überbietenden Ferne vom Partner." 1931 bemerkte er beim Auspacken seiner Bibliothek über den Kunstsammler und seine Gegenstände: „Kaum hält er sie in Händen, so scheint er inspiriert durch sie hindurch, in die Ferne zu schauen. Soviel von der magischen Seite ..." 1932 enthüllte sich ihm auf Ibiza „in der Sonne" eine theologische Dimension beim Eingedenken eines chassidischen Spruchs, der von der kommenden Welt besagt: „Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders. So hält es die Phantasie. Es ist nur ein Schleier, den sie über die Ferne zieht. Alles mag da stehen, wie es stand, aber der Schleier wallt, und unmerklich verschiebt sich's darunter."[7] 1934 verdichten sich dann diese Einblicke zum Begriff der Aura „als einmalige Erscheinung der Ferne, so nah sie auch sein mag." Der Begriff umfaßt die „natürlichen Gegenstände" wie die Kunstwerke, über deren Bereich seine Bedeutung weit hinausweist.[8] Sie betrifft die Zusammenhänge der Geschichte und der Materie und der Wahrnehmbarkeit dieser Phänomene. Es sind dies Relationen der Tradition, der Transzendenz und der Repräsentation.

Die geschichtliche Dimension der Aura führte Benjamin mit folgenden Sätzen ein: „Die Einzigartigkeit des Kunstwerks ist identisch mit seinem Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition. Diese Tradition selber ist freilich etwas durchaus Lebendiges, etwas außerordentlich Wandelbares. Eine antike Venusstatue zum Beispiel stand

[7]W. Benjamin, Schriften, hrg. v. Th. W. und Gretel Adorno, Frankfurt a. M. 1955, II. 137 f., 143 f., 109, 97

[8]W. Benjamin, Schriften, aaO, I, 372 f., 371

in einem anderen Traditionszusammenhange bei den Griechen, die sie zum Gegenstand des Kultus machten, als bei den mittelalterlichen Klerikern, die einen unheilvollen Abgott in ihr erblickten. Was aber beiden in gleicher Weise entgegentrat, war ihre Einzigkeit, mit anderem Wort: Ihre Aura." Es ist für eine dogmengeschichtliche Interpretation dieser Stelle nicht ohne Pointe, daß sie aus einer Betrachtung über „Die spätrömische Kunstindustrie" von Alois Riegl und „Die Wiener Genesis" von Franz Wickhoff folgt.[9] Diese Gelehrten hatten die römische Kunst aus dem klassizistischen Kanon, der sie als Verfall der griechischen Kunst deutete, befreit, indem sie ihren eigenständigen Charakter mit dem anderen Kunstwollen, der anderen Wahrnehmungsweise begründeten. Aus ihren Forschungen war Ende des 19. Jahrhunderts ein neuer Begriff von der Geschichtlichkeit der Künste hervorgegangen, dessen populäre Ausläufer Franz Mehring verleiteten, marxistische Kunstbetrachtung in Form eines historischen Relativismus auszuüben, der vor der metatemporären Wirkung der einzelnen Werke versagte. Walter Benjamin dachte das gleiche mit dem entgegengesetzten Resultat zusammen. Er entwickelte, indem er die Ergebnisse Riegls und Wickhoffs in seine marxistische Perspektive mithineinnahm, den Begriff der Aura, die den Traditionszusammenhang, die Geschichtlichkeit des Werks überdauert.

Wie die III. geschichtsphilosophische These bezeugt, war Benjamin in die perennierende Kraft eingeweiht, die der Aura von den Kabbalisten zugeschrieben worden war. Er schrieb hier, kurz vor seinem Tod, ohne den Begriff namentlich zu gebrauchen: „Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist."[10] In diesem Sinne bleibt auch das Kunstwerk zitierbar, wenn auch, vor dem jüngsten Tag, nicht an jedem Tag. Seine auratische Struktur erhält es, wenn es vergessen oder verdammt wird. Dem Mittelalter, das der antiken Statue feindlich gesonnen war, folgte die Renaissance, die sich selbst wieder in den untergegangenen Kultus einfühlen konnte. Die Stelle, an der Engels hervorhob, daß selbst das Mittelalter antiken Geist repristinierte, hat Benjamin leider wohl nicht gekannt.[11]

Die Dimension der Phänomene enthüllte Benjamin in einer erläuternden Fußnote zur antiken Statue: „Die Definition der Aura als 'einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag' stellt nichts anderes dar als die Formulierung des Kultwertes des Kunstwerks in Kategorien der raum-zeitlichen Wahrnehmung. Ferne ist das Gegenteil von Nähe. Das wesentlich Ferne ist das Unnahbare. In der Tat ist Unnahbarkeit eine Hauptqualität des Kultbildes. Es bleibt seiner Natur nach 'Ferne, so nah es sein mag'. Die Nä-

[9] ebenda, 372

[10] ebenda, 495

[11] F. ENGELS, weit entfernt, in der provençalischen Dichtkunst, die in unserer Zeit E. Pound zu neuem Leben erweckte, nur eine „wertvolle Entwicklung" zu sehen, betonte: „Nicht nur 'eine Phase der mittelalterlichen Existenz' entwickelte sie 'zu glanzvoller Gestalt', sie brachte sogar einen Abglanz des Hellenentums im tiefsten Mittelalter hervor . . .", MEW, V, 354.

he, die man seiner Materie abzugewinnen vermag, tut der Ferne nicht Abbruch, die es nach seiner Erscheinung bewahrt." Der entscheidende Schritt dieser Etappe der dispersen Erkenntnisnahme Benjamins ist im letzten Satz dieser Fußnote getan. Die Wahrnehmbarkeit der Aura ist unabhängig von Entfernung und Bewegung des Betrachters. Die Erscheinung der Ferne in der Nähe wohnt dem betrachteten Phänomen inne. In den Meditationen „Über einige Motive bei Baudelaire" erkannte er bald danach mit der Sonde des Satzes von Novalis: „Die Wahrnehmbarkeit ist eine Aufmerksamkeit", daß die Fernwirkung solcher Nähe nicht nur eine Eigenschaft, sondern eine Aktivität des Phänomens ist. Wenn die „Vorstellungen", die sich „um einen Gegenstand der Anschauung zu gruppieren streben", dessen Aura ist, so entspricht die Aura „eben der Erfahrung", die sich an dem Gegenstand „als Übung absetzt". Die Erfahrung teilt sich jedoch nicht schon mit, wenn man selbst sie ansieht: „Der Angesehene oder angesehen sich Glaubende schlägt den Blick auf. Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen." So wird „der kultische Charakter des Phänomens transparent."

Mit diesem weiteren Schritt verstand Benjamin, was ihm einige Jahre zuvor bei Proust rätselhaft geblieben war. Er sah jetzt, daß Proust das „Problem der Aura" bei Gelegenheit sogar in Begriffen streifte, „die deren Theorie in sich schließen: 'Einige, die Geheimnisse lieben, schmeicheln sich, daß den Dingen etwas von den Blicken bleibt, welche jemals auf ihnen ruhten. (Doch wohl das Vermögen, sie zu erwidern.)'"[12] Das Ergebnis dieses Schritts läßt

[12] W. BENJAMIN, Schriften I, 398, 459 f. Wie eine andere Stelle der Bau-

sich in der Folgerung zusammenfassen: in dem Maße wie die Aura das Ding, das sie umgibt, transzendiert, formiert sich die „auratische Daseinsweise" des Kunstwerks zu einer Kategorie der Transzendenz. Während das Milieu noch bei Taine das Phänomen nur erklärte, wird bei Benjamin, nach der Spiritualisierung des Milieus zu Basis/Überbau und der Respiritualisierung zur Aura in zeitgenössischer Korrespondenz zu Teilhardts milieu divin, das Phänomen vom Milieu transzendiert.

Die Prämisse für die Wahrnehmbarkeit dieser Phänomene ist das „Hier und Jetzt des Kunstwerks", in dem sich der „Bereich der Tradition" aktualisiert. Benjamin spezifierte es als „sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet". An ihm, „aber und an nichts sonst vollzog sich die Geschichte, der es im Laufe seines Bestehens unterworfen gewesen ist."[13] Damit ist als Funktionsmodus der Transzendenz eines Kunstwerks die Repräsentation angespielt. Carl Schmitt hatte in seiner Definition der Repräsentation erklärt: „Repräsentation ist kein normativer

delaire-Meditationen, 428 f., zeigt, war sich Benjamin über den philosophischen Hintergrund klar, daß Proust mit seiner Epopöe die Probe „auf Bergsons Theorie der Erfahrung" gemacht hatte – wobei der Dichter die vita activa weniger als der Philosoph von der vita contemplativa schied. – Es gibt in dieser Etappe der Erkenntnisnahme eine bemerkenswerte Koinzidenz. Als Benjamin im französischen Exil den aktiven Charakter der Aura bemerkte, lehrte ungefähr zur gleichen Zeit, 1935, M. HEIDEGGER in Deutschland: „Es ist völlig richtig, und in der besten Ordnung: 'man kann mit der Philosophie nichts anfangen'. Verkehrt ist nur, zu meinen, damit sei das Urteil über die Philosophie beendet. Es kommt nämlich noch ein kleiner Nachtrag in der Gestalt einer Gegenfrage, ob, wenn schon wir mit ihr nichts anfangen können, die Philosophie am Ende nicht mit uns etwas anfängt, gesetzt daß wir uns auf sie einlassen." (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958², 9 f.)

[13] W. BENJAMIN, Schriften I, 371, 369

Vorgang, kein Verfahren und keine Prozedur, sondern etwas Existentielles. Repräsentieren heißt, ein unsichtbares Sein durch ein offiziell anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen."[14] Die Nähe jener Formel zu dieser Bestimmung ist so offensichtlich, wie Benjamin den Begriff des Ortes bewußt verwendet hat. Den Einfluß von Carl Schmitt hat Walter Benjamin selbst bezeugt.[15] Die Funktion des Ortes ist mehrmals Gegenstand seiner Reflexion gewesen. Ihre Rolle beschränkte sich auch nicht allein auf die Wirkung eines Werkes. Benjamin sah sie bereits in der Genesis des Werkes tätig. Lange bevor er die Aura als einen systematischen Begriff anpeilte, schrieb er in seiner Betrachtung des „Idioten" von Dostojewskij 1921: „Das Schicksal der Welt stellt sich Dostojewskij im Medium des Schicksals seines Volkes dar. Das ist die typische Anschauungsweise der großen Nationalisten, nach der die Humanität nur im Medium des Volkstums sich entfalten kann. Die Größe des Romans offenbart sich in der absoluten gegenseitigen Abhängigkeit, in der die metaphysischen Gesetze der Entfaltung der Menschheit und der Nation dargestellt werden. Es findet sich daher keine Regung des tiefen menschlichen Lebens, die nicht in der Aura des russischen Geistes ihren entscheidenden Ort fände. Diese menschliche Regung inmitten ihrer Aura, gelockert frei im Nationellen schwebend und doch untrennbar von ihm als von seinem Orte darzustellen ist vielleicht die Quintessenz der Freiheit in der großen Kunst dieses Dichters."

1936, kurz nach dem Versuch über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" griff er auf diese Verflechtung von Ort und Geist im Epischen soziologisch zurück, als er in seinem Lesskow-Essay „Der Erzähler" ausführte: „‚Lesskow, schreibt Gorkij, ‚ist der am tiefsten im Volke wurzelnde Schriftsteller und von allen fremden Einflüssen vollkommen unberührt'. Der große Erzähler wird immer im Volk wurzeln, zuvörderst in den handwerklichen Schichten. Wie diese aber das bäuerliche, das maritime und das städtische in den vielfältigen Stadien ihres wirtschaftlichen und technischen Entwicklungsgrades umfassen, so stufen sich vielfältig die Begriffe, in denen sich für uns ihr Erfahrungsschatz niederschlägt." Was er bei Lesskow „am handwerklichen im religiösen" erfaßte, schien ihm bei Hebel „sich wie von selber in die pädagogischen Perspektiven der Aufklärung einzufügen", bei Poe als „hermetische Überlieferung" aufzutreten und bei Kipling sich im „Lebensraum britischer Seeleute und Kolonialsoldaten" zu sammeln. Der Erzähler bewegt sich auf den Sprossen solcher konkreten Erfahrungen wie auf einer „Leiter, die bis ins Erdinnere reicht und sich in den Wolken

[14] C. SCHMITT, Verfassungslehre, Berlin 1965³, 208 f.; W. BENJAMIN schrieb über den Schauspieler auf der Bühne: „Die Aura ist an sein Hier und Jetzt gebunden. Es gibt kein Abbild von ihr" (Schriften I, 381).

[15] W. BENJAMIN, Brief an C. Schmitt vom 9. 12. 1930. Ich zitierte diesen Brief nach einer vom Empfänger überlassenen Abschrift in einer Fußnote in „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", aaO, 173, mit Ausnahme der Anrede und des Grußes: „Sie erhalten dieser Tage vom Verlage mein Buch 'Ursprung des deutschen Trauerspiels'. Mit diesen Zeilen möchte ich es Ihnen nicht nur ankündigen, sondern Ihnen auch meine Freude darüber aussprechen, daß ich es, auf Veranlassung von Herrn Albert Salomon, Ihnen zusenden darf. Sie werden sehr schnell bemerken, wieviel das Buch in seiner Darstellung der Souveränität im 17. Jahrhundert Ihnen verdankt. Vielleicht darf ich Ihnen darüber hinausgehend sagen, daß ich auch Ihren späteren Werken, vor allem der 'Diktatur' eine Bestätigung meiner kunstphilosophischen Forschungsweisen durch Ihre staatsphilosophischen entnommen habe." Der Abdruck erregte damals eine kleine Sensation, weil Th. W. Adorno in seiner Benjamin-Ausgabe die Verweise auf Schmitt aus der Erstausgabe des Trauerspielbuches stillschweigend gestrichen hatte.

verliert".[16] Als Ertrag dieses Reflexionszusammenhanges bietet sich an, daß die aktuellen Bezüge des gegebenen Lebensraumes in dem Maße repräsentativ werden, wie der Künstler auf ihren Sprossen, im Besonderen das Allgemeine hervorbringend, die Leiter zur Transzendenz des Erdinnern und der Wolken hinab- und hinaufsteigt. Das Kunstwerk teilt sich so erst durch seine Ortung mit. Sein Milieu als Aura ist zugleich Öffentlichkeit und Himmel, Zeichen und Schimmer. Die auratische Daseinsweise der Kunst enthüllt sich am Ende als ein Komplementärverhältnis: sie bewahrt und transzendiert das Werk. Die Aura beseelt es, sich extra muros et tempora mitzuteilen, indem sie seine Bestandteile gültig erhält, von denen Juan Gris sagte, daß sie sterben, wenn man sie willkürlich aus ihrer Umwelt herausreißt.

Walter Benjamin hat sich noch weniger als die Protagonisten der Frankfurter Schule, die er frühzeitig kannte, denen er sich aber erst spät gesellte, mit den Quellen des Marxismus befaßt.[17] Um so erstaunlicher ist, wie sein Gebrauch des vielschichtigen Wortes Aura nicht nur den transzendierenden Materialismus von Marx[18] repristinierte, sondern auch die Manöver von Engels repetierte, die

[16] W. BENJAMIN, Schriften, II, 127, 249 f.

[17] G. SCHOLEM hat in seinem Beitrag „Walter Benjamin und sein Engel" des Sammelbands „Zur Aktualität Benjamins", Frankfurt a. M. 1972, 136, aus Kenntnis der Leselisten mitgeteilt, daß Benjamin von Marx „sehr wenig gelesen" und von dem Wenigen noch weniger durchgelesen hatte.

[18] Auf diese Bestimmung kam ich bei der Arbeit an „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", als ich überlegte, welche Formel das in sich zwiespältige Gesamtwerk von Marx tragen könnte, das faktisch mehr der kritischen Philosophie Kants verpflichtet ist als der dialektischen Philosophie Hegels.

entortenden Tendenzen der Lehre in die wirkliche Geschichte der einzelnen Länder einzulenken. Es entspricht diesem hohen Affinitätsgrad, daß Benjamin 1932, in einer entscheidenden Annäherungsphase an den Marxismus in der aktuellen Streitfrage „Kunst dem Volke – Kunst den Kennern" die letztere Alternative verteidigte[19] und in allen Etappen seiner Kunstbetrachtung nur Werke ersten Ranges zu wesentlichen Erkenntnisnahmen heranzog, was im Gegensatz zur kommunistischen Kulturpolitik wie zur egalisierenden Eklektik Leo Löwenthals stand, sich aber nichtsdestoweniger auf der Linie der aristokratischen Kunstauffassung bewegte, wie sie Marx und Engels eigen gewesen ist. Es ist auch kein Zufall, daß sein Essay „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", in dem er eine erste Summe seiner marxistischen Überlegungen zog, mehrmals auf Valéry verwies und Malraux bei der Grundlegung seiner Kunstphilosophie des „imaginären Museums" angeregt hat.[20] Leider war schon dieser Essay in sich zerrissen. In dem Moment, als Benjamin die Aura systematisch entdeckte, war sie für ihn bereits abgegolten. Sie diente ihm nicht als Baustein einer allgemeinen Kunsttheorie, sondern zur Bezeichnung der bisherigen Kunst, die kultischen Zwecken diente, im Gegensatz zur neuen und künftigen, die unter dem Zeichen der „Politisierung" steht. Dabei ging es ziemlich vulgärmaterialistisch zu, und auch das war kein Zufall. So notwendig die Reflexionen, die ihn Marx und Engels annähern, jenseits

[19] G. SCHOLEM, aaO, 92

[20] G. SCHOLEM, Walter Benjamin, in: Über Walter Benjamin, Frankfurt a. M. 1968, 151; zur Kunstauffassung von Marx und Engels und ihren Entsprechungen bei Valéry und Malraux: H.-D. SANDER, aaO, Kap. „Marx und Engels".

der kritischen Theorie gründeten, waren in ihrem Diesseits die Experimente verwurzelt, die sich einer Politisierung der Kunst verschreiben wollten. Die Ursache dieser Divergenz war eine andauernde Identitätskrise, die den Verfasser vierfältig zerriß und mit seinem Selbstmord endete, der schon 1932 auf Ibiza gebieterisch an den Eingang seiner Herzkammer klopfte.[21]

Walter Benjamin hat, anders als die Protagonisten der Frankfurter Schule, sein ganzes Leben hindurch gegen die entortende Strömung angekämpft, von der er sich ergriffen fühlte. Seine „Berliner Kindheit um Neunzehnhundert" kreist traumwandlerisch um das „Gesetz des Ortes".[22] Die vierfältige Identitätskrise ist das Ergebnis gescheiterter Ortungen. Benjamin versuchte, seinen Geist jüdisch, deutsch, französisch und kommunistisch zu verorten. Die Intensität und Tragik dieses Ringens drückt sich schon in der Verflechtung der Versuche aus. Er hat keinen von ihnen nach dem Punkt des Scheiterns ganz verworfen; sie kreuzten sich mehrmals, überlagerten und verdeckten sich. Sein Werk ist aus Pertinenzen gebildet, denen es an einem Hauptgrund ermangelt. Als der Selbstmord von ihm Besitz ergriff, stiegen vor seinem Blick seine künftigen Werke als „Trümmer- und Katastrophenstätte" auf . . .[23]

Die jüdische Pertinenz ist von dem Abglanz bestimmt, der von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig noch auf Walter Benjamin fiel. Cohen hallte in den philosophischen,

[21] W. Benjamin, Schriften, I, 397; G. Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, aaO, 105.

[22] W. Benjamin, Schriften I, 641

[23] W. Benjamin, Briefe, Frankfurt a. M., II, 556; Benjamin/Scholem, Briefwechsel, aaO, 23

Rosenzweig in den theologischen Inventionen nach. Sah Benjamin Kant durch Cohen, so stieß er bei Rosenzweigs „Stern der Erlösung" auf die Grenze, bis zu der jüdische Theologie gehen konnte. Auf diesen Prämissen war seine lebenslange Freundschaft zu Gerhard Scholem erst möglich. Scholem hat ein paar jüdische Begriffe zusammengestellt, die sein Werk durchziehen.[24] Aus dem Talmud übernahm Benjamin das Bild von den Engeln, die geschaffen werden, um ins Nichts zu vergehen, wenn sie ihre Stimme vor Gott erhoben haben; es wurde für ihn schicksalshaft. Aus dem Talmud stammen auch die Schlüssel, mit denen er das Werk Kafkas interpretierte. Weiter zurück reichen die zentraleren Begriffe: Offenbarung und Eingedenken, Zerstörung und Erlösung. Das erste Paar inaugurierte Benjamins transzendentalen Materialismus, der ihn veranlaßte, Natur und Kunstwerke wie heilige Texte zu entziffern: indem das, was in ihnen angelegt ist, eingedenk wird, entfalteten sie ihre auratische Daseinsweise. Das letztere Paar bildete Benjamins politische Theologie heran, die ihn nach Messianismus und Prophetie suchen und Destruktion und Subversivität apokalyptische Weihe vermitteln hieß. Die Gewißheit reichte dabei in esoterische Abgründe hinunter, die Rosenzweigs utopische Reduktion der Existenz deutscher Sprache auf Cohens Nachlaßwerk weit über sich ließen; zum Beispiel wenn Benjamin an Scholem schrieb, daß die Auseinandersetzung mit Bachofen und Klages „gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen ist, in welcher Gegend denn also diese bedeutenden Forscher nicht umsonst den Erbfeind wittern".[25] Man

[24] G. Scholem, Walter Benjamin, aaO, 154–162

[25] W. Benjamin, Briefe I, aaO, 409. Wer sich heute diesen diffizilen Din-

muß diese abgründige Position im Blick behalten, um den Satz zu verstehen, den Benjamin in jungen Jahren zu seinem Freund Scholem 1916 in München sagte: „Wenn ich einmal meine Philosophie haben werde, so wird es irgend wie eine Philosophie des Judentums sein."[26]

In der jüdischen Hermeneutik gibt es den Pilpul, eine phantastische Blüte am Baum des orientalischen Rationalismus. Er beweist alles und nichts, indem er, wie Cecil Roth es formuliert hat, „eine künstliche Analogie zwischen verschiedenen Themen" herstellt, „komplizierte Unterscheidungen zwischen durch den Sinn verbundenen Passagen vornimmt, „Syllogismen auf Texte" errichtet, „die miteinander nichts zu tun haben, oder aber das Ende eines Absatzes mit dem Beginn des folgenden „verbindet", (der ein anderes Thema behandelt) als ob es um einen fortlaufenden Text ginge ... Den gewöhnlichen Text zu studieren, wurde nunmehr als banal angesehen, und nur ein Gelehrter, der seine Meisterschaft in den Schwierigkeiten des Pilpul bewiesen hatte, galt als etwas. Diese Methode war oberflächlich, hohl und in gewisser Hinsicht sogar gefährlich." Nicht wenige Stellen bei Walter Benjamin sind in dieser Manier gehalten. Es wäre nicht nur vergeblich, sondern auch unnötig, sie entschlüsseln zu wollen. Es war Pilpul, wenn er der jüdischen Pertinenz schließlich überdrüssig wurde. Es war aber auch Pilpul, wenn ihm am Ende der Marxismus als affinös vorkam – wobei die Verbindung jüdischer Marxismus und Pilpul offensichtlich einen Geisteszustand begünstigte, der einer progressiven Paralyse nahekam.[27]

Die jüdische Verortung scheiterte schließlich, weil sich die jeweilige Positivität der beiden klassisch-talmudistischen Begriffspaare für Benjamin auflöste. Bei weichender Offenbarung wird Eingedenken zu einem stoischen Ritual und bei schwindender Erlösung die Zerstörung zum Selbstzweck. So wenig wie Benjamin, bei aller Faszination, in der Lage war, den „Stern der Erlösung" zu Ende zu lesen, vermochte er Scholem nach Palästina zu folgen. 1930 war die Entscheidung endgültig gegen die Einwanderung gefallen. Es blieb eine säkularisierte jüdische Apokalyptik übrig, die das spezielle Schicksal universalisierte. Sie ließ sich als „negative Theologie" allenfalls noch erfassen aber nicht mehr systematisch darstellen. Die letzten Worte waren stoische Maximen wie die IX. „geschichtsphilosophische These" vom Engel der Geschichte: „Wo eine Kette von Bege-

gen zuwendet, betritt verbrannte Erde. Wieviel Terrain preisgegeben worden ist, geht aus G. SCHOLEMS affektuoser Reaktion auf den Katalog einer Klages-Ausstellung in Zürich hervor, der, nach seiner Vorstellung, die Einleitung, die Klages zur Ausgabe der Fragmente und Vorträge von Schuler geschrieben hatte, verharmloste (Neue Zürcher Zeitung, 17. 11. 1972, Fernausgabe). Unter den „grauenvollen" Seiten hob Scholem besonders den Angriff auf den früheren Freund K. WOLFSKEHL hervor, der selbst, als er im neuseeländischen Exil davon hörte, nach einem Brief an E. Salin, zunächst wie vor einer „Stimme der Verwesung" zurückgeschaudert war, aber dann später die Souveränität aufbrachte, in einem Brief an K. Viëtor, von der „durch ihre Unbeholfenheit eher unschädlichen Eructation des vergreisten Klages" zu reden – was der Struktur der Klagesmauer um Schuler doch wohl näher kam (Zehn Jahre Exil – Briefe aus Neuseeland 1938–1948, Darmstadt 1959, 92, 264).

[26] G. SCHOLEM, Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a. M. 1975

[27] C. ROTH, zit. nach J. HALÉVY, aaO, 153. – Schon KARL MARX benutzte im ersten Band seines Werkes „Das Kapital, 7. Kapitel, 3. Abschnitt „Seniors 'Letzte Stunde'" die Stilfigur des Pilpul (vgl. ERNST JOSEPH LASSER, Karl Marx als Jude, in: A. MASSICZEK, Der menschliche Mensch, aaO, Anhang.) Marx, noch um konkrete Geschichtlichkeit bemüht, war jedoch kein Marxist, schon gar kein jüdischer Marxist und insofern gegen Gedankenparalyse gefeit.

benheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe..."[28] Unfähig einer positiven Setzung, kann die Geschichtsphilosophie die Zerstörung nur noch sehen. Das Eingedenken beschränkt sich darauf und nimmt keine Kette von Begebenheiten mehr an. Freilich ist auch das, wenn gewiß wohl keine jüdische Theologie mehr, doch immer noch und gerade „irgendwie" jüdische Philosophie.

Die deutsche Pertinenz war ebenfalls von Cohen und Rosenzweig beeinflußt. Ihre Früchte schienen wie vom Baum der deutsch-jüdischen Symbiose gefallen. Es waren die Dissertation „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik" (1920), die Abhandlung „Goethes ‚Wahlverwandtschaften'" (1924) und der als Habilitationsschrift gedachte „Ursprung des deutschen Trauerspiels", der erst 1928 erschien. Benjamin hat sich über die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Arbeiten in einem Lebenslauf wie folgt geäußert: „Wie Benedetto Croce durch Zertrümmerung der Lehre von den Kunstformen den Weg zum einzelnen konkreten Kunstwerk freilegte, so sind meine bisherigen Versuche bemüht, den Weg zum Kunstwerk durch Zertrümmerung der Lehre vom Gebietscharakter der Kunst zu bahnen. Ihre gemeinsame programmatische Absicht ist, den Integrationsprozeß der Wissenschaft, der mehr und mehr die starren Scheidewände zwischen den Disziplinen wie sie den Wissenschaftsbegriff des vorigen Jahrhunderts kennzeichnen, niederlegt, durch eine Analyse des Kunstwerks zu fördern, die in ihm einen integralen, nach keiner Seite gebietsmäßig einzuschränkenden Ausdruck der religiösen, metaphysischen, politischen Tendenzen einer Epoche erkennt. Dieser Versuch, den ich in größerem Maßstabe in dem erwähnten ‚Ursprung des deutschen Trauerspiels' unternahm, knüpft einerseits an die methodischen Ideen Alois Riegls in seiner Lehre vom Kunstwollen, andererseits an die zeitgenössischen Versuche von Carl Schmitt an, der in seiner Analyse der politischen Gebilde einen analogischen Versuch der Integration von Erscheinungen vornimmt, die nur scheinbar gebietsmäßig zu isolieren."[29]

Benjamin hatte sich mit diesen Arbeiten klar in die deutsche Wissenschaftstradition eingeordnet. Was mit dem Scheitern seiner Habilitation zerstört worden ist, ist seitdem vielfach beklagt worden. Das Ausmaß des Unverständnisses geht jedoch erst gänzlich auf, wenn man die Bedeutung dieser beiden Sätze aus der „Erkenntniskritischen Vorrede" zum Trauerspielbuch ermißt: „Philosophische Lehre beruht auf historischer Kodifikation. Sie ist denn auch more geometrico nicht zu beschwören."[30] Er hatte sich mit diesen Arbeiten auch von den verflachenden, dämonsierenden Konsequenzen des Spinozismus abgegrenzt. Die integrale Analyse des Kunstwerks, die er hier probierte, war eine synonyme Wendung zur ästhetischen Feldtheorie, mit der Friedrich Engels den doktrinären Ansatz des Marxismus dezidiert überstiegen hatte. Ein Fort-

[28] W. BENJAMIN, Schriften, II, 503

[29] In: Zur Aktualität Benjamins, aaO, 46 f.

[30] W. BENJAMIN, Schriften I, 141. – Wenn G. SCHOLEM, aaO, 154, schrieb, daß Benjamin, wie Freud und Kafka, zu den „erstrangigen Köpfen der Judenheit deutscher Sprache" zählte, die im Gegensatz zu Schnitzler oder Werfel der Illusion, zum Deutschtum zu gehören, nicht verfielen und von „deutscher Phraseologie" sich „fast in ihrer ganzen produktiven Lebensperiode freigehalten" hatten, so muß das wohl vor der bewußten Anlage der deutschen Pertinenz und ihrer antispinozistischen Richtung bei Benjamin unter jene Taktik der verbrannten Erde gerechnet werden.

schreiten in diese Richtung hätte eine kommunistische Pertinenz ausgeschlossen. Die Voraussetzung aber wäre gewesen, daß Benjamin die deutsche Pertinenz seines Werkes ausgebaut hätte. Das aber ließen die spürbare Distanz, mit der er als Jüngling in Berlin das „Gesetz des Ortes" ergründete – Alfred Mombert vergleichbar, der in der „Blüte des Chaos" von nächtlichem Boot aus „begehrlich lüstern hinüber in das greifbar nahe Land der Menschen" schaute –, und die fast asoziale Teilnahmslosigkeit mit der er die Ereignisse des Ersten Weltkriegs an sich vorüberziehen ließ, anders als Gundolf und Borchardt oder gar als Wittgenstein, der seinen „Tractatus logico-philosophicus" im Schützengraben, und Rosenzweig, der auf dem Rückzug vom mazedonischen Kriegsschauplatz an seinem „Stern der Erlösung" schrieb, als wenig wahrscheinlich erscheinen. Das Trauerspielbuch war ein Angebot, auf das, mangels Nachfrage, kein zweites folgte.[31]

Mit der Verwerfung dieses Angebots zerbrach er den Stab über seine deutsche Verortung. Er hielt es indessen noch 1930 für angebracht, seine Verpflichtung Carl Schmitt gegenüber brieflich zu bekunden. Und noch in der Zeit seiner Verfolgung durch das Dritte Reich artikulierte

[31] Es wäre eine reizvolle Aufgabe, unter diesem Gesichtspunkt das Goethebild von Benjamin und Gundolf einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen. Der bedauernswerte Vortrag, den O. HÖFLER 1939 über „Friedrich Gundolf und das Judentum in der Literaturwissenschaft" gehalten hat (Forschungen zur Judenfrage, Band 4, Sitzungsberichte der Vierten Münchner Arbeitstagung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 4. bis 6. Juli 1939, Hamburg 1940, 115–133), könnte das vorgefaßte Verdikt über Gundolfs Goethe-Monographie nur mit Gedankenunterstellungen und Textverbiegungen durchziehen – ein Beweis mehr, daß Rezeptionspauschalen, wie der Antisemitismus, eine schlechte Feder führen.

sich die deutsche Pertinenz bewegend. Walter Benjamins Stil nahm vom Essay „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" bis in den „Zentralpark" hinein Facetten an, deren Glanz und Schärfe eine Faszination für den Duktus der Prosa Ernst Jüngers verraten.[32] Das Ende war der Selbstmord vom 27. September 1940, als Benjamin irrtümlich meinte, er würde, auf der Flucht über die Pyrenäen, von den spanischen Behörden zurückgeschickt werden.

Das war gleichwohl auch das Ende der französischen Verortung, denn Benjamin hätte bei ausgeschlossenem Irrtum, gar nicht unbedingt in deutsche Hände zu fallen brauchen. Die Spanier würden ihn an die französische Polizei der Regierung von Vichy übergeben haben, von wo aus man noch, wie Alfred Kantorowicz, im März 1941 nach Übersee entkommen konnte. Der Versuch, einen geistesgeschichtlichen Ort im französischen Bereich zu finden, hatte sich in einem Prozeß von hintergründiger Symbolik erschöpft. Die französische Identifikation war Benjamin

[32] Das schroffe Verdikt, das W. BENJAMIN 1930 über E. Jünger anläßlich der Sammelschrift „Krieg und Krieger" unter der Überschrift „Theorien des deutschen Faschismus" (Gesammelte Schriften, hrg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, III, Frankfurt a. M. 1972, 238 ff.) verhängt hat, läßt die spätere Faszination eher gravierender als flüchtig erscheinen. Noch schroffer hatte Benjamin 1930 M. Kommerells „Dichter als Führer in der deutschen Klassik" unter der Parole „Wider ein Meisterwerk" (ebenda 252 ff.) verworfen, aber in einer Mischung aus Haß und Bewunderung. Denkt man hierbei an sein zwiespältiges Verhältnis zu Klages, kann man wohl Elementareres vermuten als Literatengezänk. Er gestand sich in der Behauptung seiner deutschen Pertinenz gegenüber diesem Typus – Schuler, Klages, Jünger, Kommerell – wohl ein, als Jude nur ein deutscher Jude, doch nie ein Deutscher werden zu können. Umgekehrt gab es indessen auch Affinitäten zwischen E. Jüngers „Arbeiter", 1932, und Benjamins Aufsatz „Kleine Geschichte der Photographie", 1930.

schon 1913 als Alternative aufgeblitzt, als er auf einer Reise Paris „heimischer fast" als Berlin fand. Die französische Pertinenz trat seit 1927 hervor, als er sich vorwiegend französischer Literatur zuwandte und den Plan faßte, als sein eigentliches Lebenswerk ein Buch über „Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts" zu verfassen. In einem anderen Lebenslauf, kurz vor seinem Tod in Frankreich geschrieben, hat Benjamin diese Annäherung wie folgt beschrieben: „1927 bis 1933 verging kein Jahr, während dessen ich nicht mehrere Monate in Paris verbracht hätte. Im Laufe der Zeit trat ich zu einer Anzahl der führenden französischen Schriftsteller in Beziehung; so zu André Gide, Jules Romains, Pierre Jean Jouve, Julien Green, Jean Cassou, Marcel Jouhandeau, Louis Aragon. In Paris stieß ich auf die Spuren Rilkes und gewann Fühlung mit dem Kreis um Maurice Betz, seinen Übersetzer. Gleichzeitig unternahm ich es, das deutsche Publikum durch regelmäßige Berichte, die in der 'Frankfurter Zeitung' und in der 'Literarischen Welt' erschienen sind, über das französische Geistesleben zu unterrichten. Von meiner Übersetzung Prousts konnten vor dem Machtantritt Hitlers vier Bände erscheinen (Berlin 1928 und München 1931)."[33] 1933 ging er ganz nach Paris, aber der Lebenslauf vermerkte keinerlei Verstärkung der französischen Kontakte. Die französische Verortung war ihm schon vor 1933 als zweifelhaft erschienen.

Wie es in Wirklichkeit um diese Kontakte bestellt war, hatte er schon 1927, am Anfang der Kontakte, in einem Brief an Hofmannsthal geschrieben, es sei „ganz außerordentlich selten, Fühlung mit einem Franzosen zu gewinnen, die fähig wäre, eine Unterhaltung über die erste Viertelstunde hinauszutragen".[34] War Benjamin unter Deutschen auf ein zentrifugales Volk gestoßen, traf er unter Franzosen auf eine zentripetale Nation. Fühlte er in Deutschland Unverständnis, bekam er in Frankreich Desinteresse zu spüren.[35] Wie früh und tief er bereits in der Identifikationskrise steckte, bezeugt das unausgeführte Selbstmordvorhaben im Sommer 1932, wonach sein Interesse am Kommunismus fieberhaft anstieg. So begann das „Paris"-Projekt ausgerechnet von dem Moment an zu zerflattern, da er sich als Emigrant in Frankreich niederließ. In keinem anderen Werk wollte er das „Gesetz des Ortes" so radikal ergründen. Die „Motive bei Baudelaire" waren noch Passagen. Der „Zentralpark" bestand nur noch aus Aphorismen. Am Ende dieses Auflösungsprozesses sollte das Buch allein nur noch aus Zitaten bestehen. Adorno hat sensibel von einer „Mauer von Worten" gesprochen, die „dem obdachlosen Gedanken Autorität und Schutz" gewährt.[36] Scholem hat nicht weniger sensibel von einer „in ihre Quellen selber zurückgewanderte Analyse" gesprochen.[37] Aber es stimmt doch wohl, daß der Preis dafür die Selbstauflösung gewesen ist. Benjamin fand sich als Autor überflüssig, noch bevor er sich auch als Person auslöschte.

[33] W. Benjamin, Briefe, aaO, I, 56, 445; Zur Aktualität Benjamins, aaO, 46f.

[34] W. Benjamin, Briefe, aaO, I, 445.

[35] Die Zweifel, die Benjamin 1932 äußerte, ob sein „vorgeschobener Standort" in Paris beachtet werden würde (Benjamin/Scholem, Briefwechsel, aaO, 33 f.), erfüllten sich restlos. Am 31. 12. 1933 schrieb er aus Paris: „Im übrigen ist, nach der Abreise von Brecht, die Stadt für mich ausgestorben" (ebenda, 119).

[36] W. Benjamin, Schriften, aaO, I, Einleitung, XVI

[37] G. Scholem, Walter Benjamin, aaO, 153. – Wie verräterisch war schon der Titel! „Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts." Hauptstadt keines Landes, sondern einer Zeit ...

Die kommunistische Pertinenz war der letzte Versuch einer Einortung. Benjamin hoffte mit ihm zugleich die anderen Pertinenzen aufzuheben. Er schrieb in seinen Brecht-Kommentaren über die Rolle der Person im Klassenkampf: „Am besten wird der zu seiner Sache stehen, der den Anfang damit gemacht hat, sich selbst fallen zu lassen."[38] Er wollte sich als Jude, als Deutscher und als Franzose fallen lassen und fiel damit eben ins Bodenlose, in den Abgrund. Benjamin hat auch versucht, die kommunistische Pertinenz zum systematischen Nenner seiner auseinanderstrebenden Werke zu machen. So reprojizierte er 1937 in dem Aufsatz „Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker" seine Bemühungen um die materialistische Geschichtsauffassung auf die Sprengung des Gebietscharakters der Ästhetik im Trauerspiel-Buch.[39] Der Ansatz war fabelhaft. Allein, er hätte nur gelingen können, wenn der Verfasser die Ortung jenes Buches nicht preisgegeben hätte, oder wenn er zu ihr zurückgefunden hätte, was zeitgeschichtliche Umstände ihm verwehrten.[40] So näherte sich

[38] W. BENJAMIN, Schriften, II, 362

[39] W. BENJAMIN, Die Kunst im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit – Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt 1963, 98, 100. – Daß Benjamins einzige primär dogmengeschichtliche Studie, bei einer Fülle von historischen und aktuellen Anlässen, dem Werk des Sittengeschichtlers E. Fuchs galt, ist eines der Zeichen, welchen Rang für jedwede Entortung die Sphäre der Sexualität einnimmt.

[40] G. SCHOLEM schrieb darüber an Benjamin: „Es wird dieser Deiner Arbeit, fürchte ich, schaden, daß Du Deine schönsten Einsichten anscheinend dialektischen Säuen vorzuwerfen hast. Man denkt oft, Du hättest lieber dem Fuchs einen Fußtritt gegeben und ihn mit erheblichen Schmähreden bedacht als ihm 35 Seiten gewidmet; dieser Dein Gedanke ist keineswegs bis zur Unkenntlichkeit verschleiert worden. Was mir sehr auffällt, ist dies: marxistische

Benjamin, als seine Bindungen an die Frankfurter Schule enger wurden, aus eigener Entwicklung ihrer ortlosen kritischen Theorie an. Sein Instinkt gebot ihm Ausgleichstraining. Er fand als Führer in der Politik den Dichter Brecht. Zu seinem Unglück aber hatte Brecht selbst ein zwiespältiges Verhältnis zu seinem Land und kannte auch die Schriften der alten Meister des Marxismus nur flüchtig. Das Ergebnis war, daß von beiden Seiten Vulgärmarxismus auf Walter Benjamin eindrang, wobei Horkheimer und Adorno noch manches verhüten konnten. Brechts irdische Fassung dieser Dinge zog ihn an, doch es war zuviel „plumpes Denken" dabei. Adornos Distinktionen konnten ihn zu Korrekturen, aber nicht zu Revisionen führen. Nur in diesen Relationen kann Scholems Bemerkung, Brechts Einfluß sei unheilvoll und katastrophal gewesen, überfraktionelle Geltung beanspruchen.[41] Der letzte Grund des Scheiterns lag in Walter Benjamin selbst.

Der Verfall der Aura war die Hintertür, durch die Tribunalstruktur und Vulgärmarxismus bei Benjamin auf den leisen Sohlen des Pilpul zurückschlüpften. Schon die Bestimmung der auratischen Kunst als Kunst, die kultischen Zwecken dient, war geschichtlich nicht schlüssig. Die Kunst tat das mit speziellen Ausnahmen lange nicht mehr. Auch die technische Reproduzierbarkeit ist als Dissolvens

Einsichten bleiben immer im Methodischen stecken, und gelangen (auf ideologischem Gebiet – versteht sich) niemals zum Sachlichen. Das Sachliche, wo es auftritt, sprengt den Rahmen der angeblichen Methode. Dein Gefühl für Kunst verträgt sich nur sehr dialektisch mit dem Apparat, den Du da so bewunderungswürdig aufführst." (Briefwechsel, 251). – Zur Sprengung des Methodischen durch das Sachliche vgl. die Differenzenanalyse von Tribunal- und Realstruktur in: H.-D. SANDER, aaO, passim.

[41] G. SCHOLEM, Walter Benjamin, aaO, 152

der Aura geschichtlich nicht schlüssig. Die Literatur hätte dann nicht erst seit Baudelaire, sondern bereits mit der Erfindung des Buchdrucks ihre auratische Daseinsweise verlieren müssen. Die Wendemarke Baudelaire stimmte auch nach vorn nicht. Selbst in Benjamins Augen gab es nach dieser Zäsur mindestens Proust als ausgepichten Adepten auratischer Kunst. Ob Baudelaire wirklich nichtauratische Dichtungen schrieb, steht ebenfalls dahin. Benjamin irrte sicher nicht, wenn er die Krise der künstlerischen Wiedergabe in der modernen Kunst auf eine Krise der Wahrnehmung zurückführte, bei der Information an die Stelle der Erfahrung tritt. Das ist eine exzellente Beschreibung der Lage. Der Irrtum setzte ein, als Benjamin, inspiriert von Riegl, das, was sich als Krise darbot, schon für die Organisation einer neuen anderen Wahrnehmung hielt.[42] Und der Irrtum setzte sich fort, als Benjamin daraus Schlüsse für die künftige Kunst zog, die den Künstler als Schöpfer durch den Künstler als eine Art Arrangeur ersetzten, der unbearbeitete Wirklichkeit verbindet, Dokumente und nicht mehr durch seine Phantasie künstlerisch verwandeltes Material.

Es ist klar, daß Benjamin mit diesen Entwürfen seine eigene Situation als Denker, der hinter Zitaten zurücktritt, auf die Situation der Künste übertragen hat. Da sie nicht ohne Parallelen in den Schaffenstheorien zeitgenössischer Künstler waren, in Tretjakows Faktographie oder in einigen Versuchen Brechts, war es nicht illegitim. Aber es war damit noch nicht eine allgemeine Kunsttheorie der Moderne. Das Konzept von der neuen Wahrnehmung verblaßte in dem Moment, als diese künstlerische Richtung

[42]W. Benjamin, Schriften, I, 460, 430, 372

von anderen Richtungen unvermeidlich überholt wurde.

Es ist bezeichnend, daß sich bei Benjamin mit der Preisgabe des systematischen Topos der Aura die Fehlbezüge, wie bei Löwenthal und Marcuse, häuften. Die disperse Existenz, die selbst das Basis-Überbau-Schema wieder erlangte, mag bei Benjamins geistiger Intensität befremden, sie ist jedoch aus dem Verfall der auratischen Topik genetisch hervorgegangen: als ein Paradebeispiel des geistesgeschichtlichen Phänomens, daß die Herkunft und Verquikkung von Ideen oft interessanter sind als die Ideen selbst.[43]

[43]Die disperse Perspektive, die zu gedanklicher Disziplinlosigkeit und Verantwortungslosigkeit verleitet, führt aus der Natur der Sache zu einem notwendigen Substanzverfall. Er kann bis zu der Momentmetapher gehen, wie sie K. Tucholsky in dem respektlosen Schnipsel festgehalten hat: „Gewisse Frankfurter Juden führen täglich ihre Klugheit spazieren. Die bellt munter umher. Und an jedem Baum macht sie ein bißchen Pipi" (Gesammelte Werke, hrg. v. M. Gerold-Tucholsky und F. Raddatz, Reinbek 1960 f., III, 1088). Entsprechend Adorno: „Zille klopft dem Elend auf den Popo" (Minima Moralia - Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Frankfurt a. M., 1964², 252). Entsprechend Benjamin auf Ibiza nach einem Bericht von J. Selz: „Eines Tages überraschte er mich mit der verblüffenden Behauptung, alle Wörter, gleich welcher Sprache, glichen in ihrem Schriftbild dem Ding, das sie bezeichnen. Die Idee begeisterte mich nicht besonders. Ich dachte daran, daß manche Wörter graphisch einem Wort aus einer anderen Sprache gleichen, welches das Gegenteil bedeutet... 'Wenn also das Wort casserole in einer Sprache Katze bedeuten würde, wären Sie wahrscheinlich der Ansicht, das Schriftbild des Wortes casserole sehe einer Katze ähnlich?' 'Vielleicht', entgegnete nach einigem Nachdenken Benjamin, der nicht leicht zu schlagen war, 'aber nur insofern, als eben eine Katze einem Kochtopf gleicht.'" (In: Über Walter Benjamin, aaO, 40) Dieses Gespräch aus dem Jahre 1932 stimmt gleichwohl bedenklich, wenn man es mit Notizen Benjamins aus dem Jahre 1927 vergleicht, in denen sich der Satz findet: „Ofenröhre wird Katze. Beim Wort Ingwer ist anstelle des Schreibtisches plötzlich eine Fruchtbude da..." Er stammt aus dem ersten Protokoll zu den zahlreichen Drogenversuchen, die Benjamin von 1927 bis zu seinem Tode unternahm (Gesammelte Schriften, aaO, VI, 559). Noch be-

Mit der Aura verfiel Benjamins transzendentale Apperzeptionskraft. Tritt an Stelle der Erfahrung die Information, schrumpft die Ferne zur Nähe, erstarrt die Repräsentation zur Statistik.[44] Wird das Eingedenken vom gesellschaftlichen Auftrag abgelöst, erscheint die auratische Daseinsweise der bisherigen Kunst plötzlich als parasitär. Die neue Kunst formiert sich aus dem Gegensatz zum Ritual als Aktion und schließt das Ästhetische aus. Die Ästhetik ist aktuell nur noch ein Fall für den Faschismus, der das Prinzip l'art pour l'art vollendet, indem er zur „Ästhetisierung der Politik" übergeht, worauf ihm der Kommunismus mit der „Politisierung der Kunst" antwortet.[45] Die correspondances, in denen Benjamin, bewußt an mystischen Gebrauch anknüpfend, das Beziehungsgeflecht der Phänomene in der Aura gesehen hatte, säkularisierten sich zu bloßen Korrespondenzen mit der Qualität von Parallelen.[46] Die Ergebnisse waren dann, wie in jeder anderen Spielart des Vulgärmarxismus auch, assertorische Schlüsse, okkasionelle Einfälle.

denklicher stimmt, wenn man in solchen Sätzen die heruntergekommene Stilfigur des Pilpul entschlüsselt.

[44] W. Benjamin, Schriften, II, 230, 235; I, 373

[45] W. Benjamin, Schriften I, 477, 375, 388, 395 f. – Benjamin hat 1934 S. Tretjakow als Prototyp dieser „Politisierung der Kunst" sehen wollen, indem er davon sprach, daß dessen „Feld-Herren" (aus den Jahren 1928-1930), an der kollektivistischen Praxis orientiert, auf die kollektivistische Praxis mit „erheblichem Einfluß" zurückgewirkt haben sollte (Der Autor als Produzent, in: Versuche über Brecht, Frankfurt 1966, 98 f.). Das besagt indessen nur, daß Benjamin 1934 weder wußte, was die Kollektivierung der Landwirtschaft gezeitigt hatte, noch was die Literatur nach den Vorstellungen der Partei zu tun hatte. Zu diesem Komplex detailliert: H.-D. Sander, aaO, Kap. 1 und 2.

[46] W. Benjamin, Schriften, I, 454 f., 485

So flogen die Horkheimerschen Eulen der Minerva aus der „Dämmerung" in den „Zentralpark" ein. Benjamin paraphrasierte die These vom gesellschaftlichen Ursprung der Impotenz und erweiterte sie um die gesellschaftliche Ableitung des Lesbischen.[47] Er verband Horkheimers Schwarz-in-Schwarz-Malerei und Brechts „plumpes Denken" zu einer Apokalypse aus Krieg und Kapitalismus, die den Blick abstumpfte vor den wirklichen apokalyptischen Zügen seiner Zeit. Indem er die Operette als „die ironische Utopie einer dauernden Herrschaft des Kapitals" definierte, die „Weihe", mit der sich Wagners Gesamtkunstwerk zelebrierte, ein „Pendant der Zerstreuung" nannte, „die die Ware verklärt", oder die Desorganisation der Stile als „Komplement des offenen Marktes" bezeichnete[48], betrat er die Pfade jener vulgärmaterialistischen Kunstbetrachtung, die, im Mißverständnis der Lehren von Marx und Engels, von den Positeuren und Antipositeuren des sozialistischen Realismus schon ausgetreten waren.[49] Ihm blieb zwar nicht lange verborgen, wie verächtlich das Verfahren war. Wenn es ihm auch zuerst wohl bei Freund Fuchs auffiel, so war er doch zu rücksichtslos gegen sich selbst, um sich über das eigene Ungenügen hinwegzutäuschen. Er wandte gegen Fuchsens These, daß dem Handel, der mit nachprüfbaren Größen rechnet, eine „in jeder Hinsicht re-

[47] ebenda, 475 f., 479, 492

[48] ebenda, 414, 419, 491

[49] Wenn W. Benjamin in seinen Baudelaire-Meditationen annahm, daß eine „planvoll entstellende Phantasie" bei Poe weit entfernt sei von den Mustern eines sozialistischen Realismus, so kann ihm buchstäblich nicht widersprochen werden, doch ein Zweifel ist angebracht, ob Benjamin wirklich wußte, was der sozialistische Realismus war, der, wenn auch auf eine andere Art, die Realität planvoll entstellte (Schriften I, 444).

ale" künstlerische Anschauung entspricht, richtig ein, daß ein Zusammenhang, den der Verfasser in gleicher Weise für Alt-China und Alt-Holland konstruiert, problematisch sein muß und tatsächlich auch nicht besteht, wie die Republik Venedig zeigt, deren Malerei, Palma Vecchio, Tizian, Veronese, mehr repräsentativ als realistisch gewesen ist. Er fügte noch hinzu, daß zu allen Zeiten das Erwerbsleben einen „beträchtlichen Sinn für Realität" erforderte und schloß, daß der Materialist „daraus auf die Stilgebarung keinerlei Schlüsse ziehen" kann. Gegen Benjamin selbst gewandt, ergibt diese genaue historische Argumentation, daß auch seine Reduktionen der Operette, der Weihe des Gesamtkunstwerks und der Desorganisatin der Stile Trugschlüsse darstellen.

Benjamin hat solches Verfahren lax genannt, weil es sich mit Analogien begnügt. Was er indessen vorschlug, verstrickte ihn nur noch tiefer in die Fallen des Vulgärmarxismus. Er forderte in seinem Fuchs-Essay, statt Analogien zu setzen, den „kausalen Abhängigkeiten" nachzugehen, die Marx für gegeben(!) erachtete. Das Ergebnis hat bei Horkheimer und Adorno, im Gegensatz zu Löwenthal, Entsetzen hervorgerufen. Es entstand eine Kontroverse, in deren Verlauf Benjamin zur Einsicht gelangte und allzu vulgärmarxistische Teile des „Passagen"-Manuskriptes verwarf. Die spärlichen Bemühungen Benjamins, sich in der marxistischen Dogmengeschichte zurechtzufinden, waren so fragwürdig wie positionskonsequent. Marxens Verhältnis zur Kunst ist ihm als „klassizistische Kunstauffassung" nicht weiter bedenkenswert erschienen. Er hat sich von Plechanow den Klassennexus der Kunst bestätigen lassen; ausgerechnet durch den Aufsatz über das französische Drama und die französische Malerei im 18. Jahrhundert, in

dem Plechanow den Nexus als Paradox erkannte.[50] Er hat bei Mehring Strenge und Solidität gefunden, die ihn gegen belletristischen Schlendrian gefeit gemacht hätten, und nur seine ungenügende Dialektik bedauert. Aus Engels' späten Briefen zur materialistischen Geschichtsauffassung hat Benjamin, ohne auf Kritik und Warnungen des Meisters an seine Diszipel einzugehen, nur eine Stelle zu näherer Betrachtung herangezogen. Sie entstammt dem Brief, in dem Engels Mehring vor unvermittelten Ableitungen warnte, und lautet: „Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiete, der die meisten Leute vor allem blendet. Wenn Luther und Calvin die offizielle katholische Religion, wenn Hegel den Fichte und Kant, Rousseau indirekt mit seinem Contrat Social den konstitutionellen Montesquieu überwindet, so ist das ein Vorgang, der Theologie, der Philosophie, der Staatswissenschaft bleibt, eine Etappe in der Geschichte dieser Denkgebiete darstellt und gar nicht aus dem Denkgebiete herauskommt. Und seitdem die bürgerliche Illusion von der Ewigkeit und Letztinstanzlichkeit der kapitalistischen Produktion dazugekommen ist, gilt ja sogar die Überwindung der Merkantilisten durch die Physiokraten und Adam Smith als ein bloßer Sieg des Gedankens, nicht als der Gedankenreflex veränderter ökonomischer Tatsachen, sondern als die endlich errungene richtige Einsicht in stets und überall bestehende tatsächliche Beziehungen." Es ist ein Zitat, das die Annäherung der materialistischen Geschichtsauffassung an eine Feldtheorie

[50] Vgl. H.-D. SANDER, aaO, 92; ders., G. W. Plechanow, in: Klassiker der Kunstsoziologie, hrg. v. A. Silbermann, München 1979

durch Engels ausdrückt. Benjamin setzte es mit vollem Recht zu der Sprengung des Gebietscharakters der Kunst in Beziehung, die er im Trauerspielbuch vorgenommen hatte. Nach der Preisgabe der auratischen Topik konnte diese Relation ihm jedoch keine Ansätze mehr liefern. Im Gegenteil: weiter unten erschien ihm, nun in gänzlicher Verkennung der Intentionen des alten Engels, das Zitat ein „locus classicus" zu sein, „der den historischen Materialismus als Geschichte der Kultur definiert". War Benjamin nach der Tilgung seiner transzendentalen Apperzeptionen von Parallelen ausgegangen, war er hier beim Sozialismus als Kulturbewegung angelangt. So enthüllt sich Benjamins Marxismus jenseits eines transzendentalen Materialismus schließlich als eine solipsistische Bewegung zwischen den Spiritualisierungspolen des abtrünnigen Rabbiners Jakob Stern.[51]

[51] W. Benjamin, Drei Studien zur Kunstsoziologie, aaO, 150 f. (Fn. 30), 113, 151, 105; 117, 95f., 110. – E. Fuchs war als Freund Benjamins eines der möglichen Kettenglieder, die Benjamin mit J. Stern verband, da er dessen Abhandlung Der 'historische Materialismus' und Die 'Theorie des Mehrwerts', 1894, verlegt hatte. – Allerdings wäre ein Einfluß Sterns auf Benjamin nur die Vignette unter dem Kapitel eines umfassenden Komplexes. Auch außerhalb marxistischer Affinität lag säkularisierten Juden die Interpretation des Marxismus als Kulturbewegung nahe. J. Löwenstein, der mir auf die Frage, ob er etwas über Verbleib und Ende Sterns wüßte, am 29. 10. 1973 antwortete, er habe nie von dem Mann gehört, hatte in „Hegels Staatsidee – Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß im 19. Jahrhundert, Berlin 1927, 127, geschrieben: „Hier: in der Kritik der bestehenden Kultur, nicht im sozialen Elend der Massen, noch weniger im ökonomischen Problem der Gütererzeugung oder -verteilung liegt die ursprünglich wichtigste Wurzel der sozialistischen Bewegung in Deutschland." Löwenstein hatte diesen Satz noch bekräftigt, als er auf die Frage nach dem Grundgedanken dieser Arbeit, am 9. 10. 1927 C. Schmitt eine Strukturskizze schickte, in der es hieß: „Im Marx-Kapitel soll dann gezeigt werden, daß der Sozialismus nicht aus sozial-philantropischen und ökonomischen Problemen entstand (bes. S. 126 f.)" Schmitt über Löwenstein: Verfassungslehre, aaO, 253.

Die kommunistische Pertinenz, in sich brüchig genug, löste sich unter dem Eindruck von drei gravierenden Enttäuschungen auf. Benjamin konnte es nicht verwinden, daß seine Reflexionsangebote von der kommunistischen Kunstdiskussion seiner Zeit ignoriert wurden.[52] Indem er die Aura nicht zu einem Topos allgemeiner Kunsttheorie erweiterte, hatte er allerdings zu diesem Desinteresse selbst gehörig beigetragen; ihre disperse Existenz war zu esoterisch. Seine vulgärmarxistischen Affekte und Piken boten zu einem Teil nichts Neues, zu einem anderen deckten sie sich mit Positionen (Brechts und Tretjakows), die als linkssektiererisch verdammt worden waren. Alsdann sah Benjamin, daß seine Theorie einer nichtauratischen Kunst doch zu abstrakt war und es ihr an hinreichender Anschauung von Gegenständen ermangelte. Als er die Fragmente des Cäsar-Romans von Brecht las, die im Sinne dieser Theorie angefertigt worden waren, erkannte er den falschen Ansatz. Was er darüber sagte, hat Brecht zu der Tagebuchnotiz veranlaßt: „Benjamin und Sternberg, sehr hochqualifizierte intellektuelle, haben es nicht verstanden und dringend vorgeschlagen, doch mehr menschliches interesse hineinzubringen, mehr vom alten roman!" Außerdem ist für Brecht als Dichter die Theorie von der Kunst im Zeit-

[52] W. Bbenjamins kommunistisches Engagement ereilte das gleiche Schicksal, dem er schon um 1930/31 die „linksradikale Belletristik" überantwortet sah: „Der Anspruch auf unmittelbar politische Wirkung wird sich nicht allein als Bluff, es wird zur gleichen Zeit sich als Versuch erweisen, eine fast aussichtslose Situation durch völlig aussichtslose Manöver zu liquidieren" (Gesammelte Schriften, aaO, VI, 180).

alter ihrer technischen Reproduzierbarkeit nur eine Idee unter vielen anderen möglichen Ideen über die Kunst seiner Zeit gewesen. Als er mit Benjamin über die Cäsar-Fragmente diskutierte, bezeichnete er die Aura und den Verfall der Aura stillschweigend als Spleen, schrieb: „alles mystik, bei einer haltung gegen mystik. in solcher form wird die materialistische geschichtsauffassung adaptiert! es ist ziemlich grauenhaft."[53] Die letzte Erschütterung war dann das Bündnis, das Stalin mit Hitler einging. Sie hat die geschichts-philosophischen Thesen inspiriert, von deren desparatem Engel der Geschichte Scholem schrieb, daß er mit dem historischen Materialismus „nur noch die ironische Beziehung der Termini technici gemeinsam" hatte.[54] Walter Benjamin ist auch während seiner kommunistischen Verortung den Kommunisten ein Fremder geblieben.[55]

Auguste Blanqui, Inbegriff des Revolutionärs im 19. Jahrhundert, der auf den Barrikaden von 1830 und 1848 stand, viermal zum Tode verurteilt wurde und 35 Jahre in Gefängnissen und Strafkolonien zubrachte, hatte während der Pariser Kommune, als Gefangener auf dem bretonischen Fort du Taureau wie in einer Höhle Platons sitzend, mit der Schrift „L'éternité par les astres" (1972) eine pessimistische Summe seines Lebens gezogen. Das Auf

[53] B. Brecht, arbeitsjournal, aaO, 42, 16

[54] Über Walter Benjamin, aaO, 134. – B. Brecht hat die Thesen in seinem Sinne „klar und entwirrend" genannt; wenn er jedoch hinzufügte: „(trotz aller metaphorik und judaismen)", so muß man doch fragen, was von den Thesen bleibt, wenn man die Metaphorik und die Judaismen abzieht (arbeitsjournal, 294).

[55] Um diese Zeit fragte Benjamin in einem Brief an Scholem vom 8. 4. 1939, ob ihm „einmal der Roman 'der Sohn des verlorenen Sohns'

und das Ab von Revolutionen und Restaurationen verband sich ihm mit der Lehre von den hundert Elementen, die ausreichen, das ganze Universum mit seinen Sternensystemen zu bilden, zu einem Weltentwurf, in dem sich die ursprünglichen Kombinationen und Typen ad infinitum wiederholen. Das Buch, das zehn Jahre vor Nietzsches Eingebung bei Silvaplana, eine Wiederkehr des Gleichen postulierte, führte in der revolutionären Literatur eine seltsam apokryphe Existenz. Daß weder Marx und Engels, noch das breite Spektrum ihrer Folger, selbst Blanquis Schüler nicht, sich dieser Herausforderung stellten, die immerhin Aufmerksamkeit beanspruchen konnte, stilisierte die Summa des Idols zu einer Tabuverletzung, die so schwer war, daß sie selbst zum Tabu wurde: Auguste Blanqui hatte das Tabu des Fortschritts übertreten.

Bücher haben und machen Schicksale. Walter Benjamin

zu Gesicht gekommen ist, den Soma Morgenstern 1935 bei Erich Reiß hat erscheinen lassen" – was der Empfänger verneinte. Der Absender kam sich offenbar als eine Parallele des Titelhelden vor (Briefwechsel, 305 f.). C. Schmitt sagte mir einmal, er habe Benjamins Existenz erst nach der Lektüre der Erzählung „Der Unwürdige" von J. L. Borges (in: David Brodies Bericht, München 1972) begriffen. Mir schien bei der Lektüre des Abschnittes über die messianische Bewegung des Sabbatai Zwi in der „Geschichte der religiösen Ideen", III/I, 171 f., von M. Eliade, als würfe der Name des apostatischen Messias, der, um einem Martyrium zu entgehen, zum Islam übergetreten war und weiterhin die Verehrung seiner Anhänger genoß, weil gerade seine „fremdartigen Handlungen" ein „Beweis der Richtigkeit seiner messianischen Mission" seien, einen Schatten auf Benjamin als einen säkularisierten Sabbatianer. Zwi begründete immerhin eine gewisse Tradition. Um dem Martyrium zu entgehen, konvertierten im 18. Jahrhundert auch die Frankisten in Podolien. Carl Schmitts dunkler Vergleich zwischen Benjamin und der Erzählungsfigur von Borges fände hier einen Anhaltspunkt, und der Selbstmord Benjamins eine Vertiefung als die nachfolgende Ersatzhandlung eines Martyriums.

stieß auf „L'éternité par les astres" 1938 in Paris, als sich das vierfältige Scheitern seiner Einortung zur Katastrophe zu bündeln begann. Die ersten Abwehrreaktionen waren scheinbar spielerisch. „Die Sterne stellen bei Baudelaire das Vexierbild der Ware dar. Sie sind das Immerwiedergleiche in großen Massen" hieß es am Eingang des „Zentralparks" fast mokant, wiewohl vulgärmarxistisch platt.[56] An einem anderen Ort hieß es schon selbstquälerisch in talmudistischer Kehre: Blanquis These von der ewigen Wiederkunft „ist zugleich das Komplement der Gesellschaft", die er „an seinem Lebensabend als Sieger über sich zu erkennen genötigt war. Es ist die dem Autor selbst verborgene Ironie dieser Entwürfe, in Gestalt rückhaltloser Unterwerfung unter ihre Wissenschaft die furchtbarste Anklage gegen die Gesellschaft zu erheben, die jenes Weltbild als ihre Projektion an den Himmel wirft."[57] Je tiefer er sich jedoch im „Zentralpark" verirrte, um so weniger konnte er noch bestreiten, daß es sich um eine ontologische These handelte, die ihn ganz persönlich anging. War bei Blanqui das existentielle Moment das erlebte Auf und Ab von Revolutionen und Restaurationen, empfand Benjamin mit seinem Bewußtsein, überall als Fremder anzukommen, die stoische Formel des éternel rétour als infernalische Spekulation. Seine Meditation kreiste um Blanquis These in der dialektischen Bewegung von Fortschritt – Katastrophe – Rettung, in der schließlich die Synthese in die Antithese zurückverschlungen wurde. Steht am Ende der Satz „Die Rettung hält sich an den kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe", so gibt es kein eschatologisches Ereignis, auch nicht mehr in säkularistischer Gestalt, das als Sprung aus dem Wiedergleichen hinausführen könnte. Die heroische Haltung gegenüber dem Immergleichen, die Benjamin bei Baudelaire, Blanqui und Nietzsche fand, war für ihn selbst nicht nachvollziehbar. Es gibt für sie keinen Grund in dieser negativen Theologie des ortlosen Judentums, der die Weltgeschichte als Diaspora ohne Ende erscheint, als Abläufe von Destruktionen um der Destruktionen willen, bar jeder messianischen Erwartung. Indem die Natur „messianisch" ist „aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis", ist das Trachten nach dieser Vergängnis, so Benjamin in seinem „theologisch-politischen Fragment", die „Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat."[58]

Walter Benjamin hat seine geschichtlich-politische Existenz in den metaphorischen Figuren des „destruktiven Charakters" und des „Flaneurs" zu fassen versucht, deren Bezugspersonen, ein Bankdirektor und Baudelaire, Objektivierungsgestalten waren: sie fließen bei ihm phänomenal zusammen. Er zeichnet um 1931 den destruktiven Charakter als ein appollinisches Denkbild: jung und heiter: „Zerstören verjüngt, weil es die Spuren unseres eigenen Alters aus dem Weg räumt; es heitert auf, weil jedes Wegschaffen dem Zerstörenden eine vollkommene Reduktion, ja Radizierung seines Zustandes bedeutet." Zu diesem Bild gehört, daß „sich die Welt vereinfacht, wenn sie auf ihre Zerstörungswürdigkeit geprüft" wird. „Das ist ein Anblick, der dem destruktiven Charakter ein Schauspiel tiefster Harmonie verschafft." Er tut „seine Arbeit und vermeidet nur schöpferische." Er hat „das Bewußtsein des historischen

[56] W. Benjamin, Schriften, I, 74

[57] zit. nach: Walter Benjamin, Text Kritik, Nr. 31/32, 1971, 79 f.,

[58] W. Benjamin, Schriften, I, 488, 483 f., 511

Menschen, dessen Grundaffekt ein unbezwingliches Mißtrauen in den Gang der Dinge und die Bereitwilligkeit ist, mit der er jederzeit davon Notiz nimmt, daß alles schief gehen kann." Er sieht „nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege ... Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht." Der destruktive Charakter lebt „nicht aus dem Gefühl, daß das Leben lebenswert sei, sondern daß der Selbstmord die Mühe nicht lohnt." So hätte sich Benjamin selbst gern gesehen. Aber der destruktive Charakter ist kein Flaneur, der sich selbst ausnimmt, unbeteiligt bleibt und ungerührt einem lustigen Ball, einer Fasnacht der Philosophie zueilt. Es paßte zu der heiteren appollinischen Zerstörungslust schon nicht die kryptische, einen Aufschrei erstickende, Bemerkung, daß der destruktive Charakter nicht schöpferisch sei.[59]

Nur ein Jahr später trat bereits der Selbstmord, der doch die Mühe nicht lohnen sollte, in seine Gedankenwelt ein, den Schleier über dem Schicksal zerreißend, das darin besteht, daß der destruktive Charakter sich in der Vollendung selbst zerstört. Benjamin gesteht 1932: „Die literarischen Ausdrucksformen, die mein Denken in den letzten zehn Jahren(!) sich geschaffen hat, sind restlos bestimmt durch die Präventivmaßnahmen und Gegengifte, mit welchen ich der Zersetzung, die mich, infolge jener Kontigenzen in meinem Denken fortgesetzt bedroht, entgegentreten mußte."[60] Die metaphorischen Figuren des destruktiven Charakters und des Flaneurs gehören ohne Zweifel zu jenen Präventivmaßnahmen, während den Gegengiften gewißlich der Marxismus zuzurechnen ist: als eine, die jüdische Existenz entlastende geistige Droge, weil sie den Beseitigungsakt als eine „vollkommene Reduktion, ja Radizierung" seines Zustandes erscheinen läßt – neben den stofflichen Drogen, dem Haschisch, dem Opium, dem Mescalin, die ihm in der Vereinfachung der Welt, in der die Dinge ineinander übergehen, ein Schauspiel tiefster Harmonie bieten. Die Präventivmaßnahmen und Gegengifte verschafften ihm Betäubungen, die allerdings immer wieder endeten.

In jener IX. geschichtsphilosophischen These lieferte Benjamin eine Variante des destruktiven Charakters, die weniger appollinisch als dionysisch ist: „Es gibt ein Bild von Paul Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der En-

[59] W. BENJAMIN, Schriften, II, 3 ff. Daß dieser Text den Band eröffnete, zeigt den Rang, den auch Adorno als Herausgeber dem „destruktiven Charakter" zumaß. Einer der Gründe für die tiefe Abneigung, die Benjamin Bachofen zuteil werden ließ, liegt sicher in Bachofens Urteil über das Destruktive beschlossen, der in seinem Reisebild von Mykene schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den Satz fällte: „Untüchtig zum Erschaffen, wollte unsere Zeit wenigstens groß im Zerstören sein" (zit. nach: J. J. BACHOFEN, Griechische Landschaftsbilder, hrg. v. E. Thurnher, Stifterbibliothek im Verlag Anton Pustet, Salzburg 1984, 121).

[60] BENJAMIN/SCHOLEM, Briefwechsel, 23

gel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm."[61]

Sah Marx noch ein neues Athen aus dem Sturm hervorgehen, tritt hier der Sturm als reine Destruktion auf. Vor diesem letzten Wort der negativen Theologie jüdischer Prägung kann der glaubenslose Jude als Mensch nur noch abdanken, wie Benjamin, als er sich, selbst längst Trümmer, zu den Trümmern seiner Werke legte. In der Logik der negativen Theologie erscheinen die gescheiterten Verortungen als exerzitienhafte dämonologische Zerstörungen der jüdischen, deutschen, französischen und kommunistischen Pertinenzen. Der Suizid war nur ein Schlußstrich. Am 27. September 1940 war in den Pyrenäen nach der Abdankung Walter Benjamins vor dem Zitat nicht einmal mehr ein Schriftsteller noch wirklich vorhanden gewesen.[62] Wer da nur zeitgeschichtliche Gründe gelten lassen will, entzieht diesem Tod den paradigmatischen Rang, der

[61] W. BENJAMIN, Schriften, I, 499. M. ELIADE, aaO, 167, hob in einer Fußnote zur Judenvertreibung aus Spanien 1492 hervor, daß kabbalistischen Äußerungen zufolge, „Erlösung sowohl Befreiung als auch Katastrophe bedeutete."

[62] Nach Mitteilungen Adornos an J. SELZ (Über Walter Benjamin, aaO, 50 f.) hat sich Benjamin, nachdem er das Gift geschluckt, „mit allen Kräften den Maßnahmen" widersetzt, „die man zu seiner Rettung unternehmen wollte." SCHOLEM, der noch 1965 das Fazit zog, Benjamin habe sich dem Judentum „sein Leben lang angenähert, ohne es doch zu erreichen" („Über Walter Benjamin, aaO, 162), sprach 1972 von „Heimkehr" (Zur Aktualität, aaO, 135). Ein Mensch, der in religiösem Sinne von Heimkehr erfüllt ist, tötet sich jedoch nicht selbst. Er stirbt nicht wie Weininger, er stirbt wie Rosenzweig. Es sei denn, für den Judaisten Scholem bedeuteten positive und negative jüdische Theologie ein und dasselbe.

allein den Passagen-Satz rechtfertigt: „So erscheint der Selbstmord als die Quintessenz der Moderne."

In der Esoterik dieses Todes strömen alle Denkfiguren und Triebkräfte des säkularisierten Judentums brennpunktartig zusammen. Was die Metamorphosen der Moderne in Metastasen führte: Abfall, Dämonie, Auflösung – sprengt mit der letzten Konsequenz entfesselter Energien schließlich das Subjekt auseinander. Walter Benjamins Ende verschloß ein apokalyptisches Siegel.

„Die Apokalyptik verneint die Welt in ihrer Fülle. Das Gesamt der Welt umklammert die Apokalyptik negativ ... in ungeheurer Umkehrung ist der Kosmos die Fülle des Schlechten", schrieb Jakob Taubes in seiner „Abendländischen Eschatologie", die das revolutionäre Prinzip aus dem apokalyptischen Prinzip ableitete. „Das apokalyptische Prinzip enthält in sich eine gestalt-zerstörende und eine gestaltende Macht vereinigt. Je nach Situation und Aufgabe tritt eine der beiden Komponenten hervor, keine aber darf fehlen. Fehlt das dämonisch zerstörende Element, so kann die erstarrte Ordnung, die jeweilige Positivität der Welt nicht überwunden werden ... Sinkt das telos der Revolution aber ab, so daß die Revolution nicht mehr Mittel, sondern zum einzig schaffenden Prinzip wird, dann wird die Lust am Zerstörten zur schaffenden Lust. Weist die Revolution nirgends über sich hinaus, so endet sie in einer formaldynamischen Bewegung, die ins leere Nichts verläuft. Eine 'Revolution des Nihilismus' strebt keinem telos zu, sondern findet in der 'Bewegung' selbst ihr Ziel und nähert sich damit der Satanie." In der wahrhaft radikalen Zuspitzung dieser Gedankenfuge wird in der Vereinigung der gestalt-zerstörenden und der gestaltenden Macht die letztere indessen von der ersteren verschlungen. Indem die Bewe-

gung „zum absoluten telos hinstrebt, muß sie über jede Gestalt hinaustreiben. Und doch kann die U-topie nur in einer Topie Wirklichkeit werden. Rastlos treibt das revolutionäre Prinzip von Gestalt zu Gestalt. Jede Verwirklichung gefährdet den absoluten Anspruch des telos. So ist auch von der Absolutheit des Anspruchs her die Situation der 'permanenten Revolution' erreicht. Die Unruhe des Prinzips teilt sich seinen Trägern mit. Es treibt die Propheten und Apokalyptiker von Ort zu Ort."[63] Nur eine Beschleunigung in der Bewegung, und jede Revolution wird nihilistisch und ihre Permanenz zu einer Messe der Satanie.

Das ist so tief gedacht, daß es sich wie ein Kommentar zu Benjamins letzten Texten liest, die erst Jahre nach dem Erscheinen der „abendländischen Eschatologie" aus dem Nachlaß veröffentlicht wurden.[64] Wer Benjamins Vita und Opera dieser apokalyptischen Analyse unterwirft, sieht, wie sich die existentielle und politische Ebene beständig verschränken. Die ruhelosen Identifikationsschübe werden zu entortenden Revolutionen. Die Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu sein hat, wird zum beschleunigten Pertinenzenwechsel. Dauermaskerade und permanente Revolution fallen zusammen, bis sie am Transsubstanziationspunkt einer satanischen Liturgie im Nichts versinken.

Diese apokalyptische Sicht reduziert den geschichtlichen Prozeß auf einen formal-dynamischen Gegensatz von Revolution und Gegenrevolution, in dem keine Positivität dieser Welt, wie Ranke sagen würde, unmittelbar zu

[63] J. Taubes, Abendländische Eschatologie, aaO, 9 f.

[64] Die „geschichtsphilosophischen Thesen" erschienen erstmals in „Neue Rundschau", 61. Jg., 3/1950. Das „theologisch-politische Fragment" veröffentliche erstmals die Ausgabe der „Schriften" von 1955

Gott ist. Was sich zwischen der Polarität abspielt, sind hinfällige Figurinen eines Kraftfeldes, dessen Linien von einer Annäherung der Pole verschlungen werden, bevor die Rasanz der Bewegung das Kraftfeld und die Pole zu einer Fusionskatastrophe verschmilzt.

Jakob Taubes muß bei der apokalyptischen Struktur seines Denkens von der paradigmatischen Qualität des Totentanzes, den Walter Benjamin zelebrierte, blitzartig getroffen worden sein. Er geriet, wie Benjamin, in den annihilierenden Sog der Gleichung von Revolution und Endzeit, in der negative Theologie, um mit einer Wendung von Franz Rosenzweig zu sprechen, unmerklich in atheistische Theologie übergeht. Die abendländische Geschichte erschien ihm als ein Prozeß, in dem die „christliche Erfahrung von Endzeit domestiziert wird und sich mit der Welt und ihren Gewalten", offenbar schuldhaft, „arrangiert". Der Apokalyptiker Taubes sagte kurz vor seinem genau gewußten Tod von dieser Welt: „Soll sie zugrundegehen. I have no spiritual investment in the world as it is."[65] Die Frist, die ihm gegeben war, verschmolz sich für ihn mit der Zeit als Kategorie des Seins und der Geschichte als ihrer ökonomischen Buchführung. Vollstreckte Benjamin an sich den Selbstmord als Quintessenz der Moderne, exerzierte Taubes als Phänotyp des Zerstreuungsdenkens die Beschleunigung der Apokalypse: „per omnia tempora in einem Punkt", wie Goethe es in „des ewigen Juden erstem Fetzen" ausdrückte.

[65] F. Rosenzweig, Atheistische Theologie, in: Kleinere Schriften, aaO, 278 ff.; J. Taubes, Ad Carl Schmitt – Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987, 22, 73

5. Entortung und Umweltzerstörung

Alles, was lebt auf Erden, hat um sich eine Welt, eine Umwelt. Gott, dem Menschen der Neuzeit als deus absconditus, als verborgener oder abwesender Gott gewärtig, hat den Lebewesen Bereiche zugewiesen, die den Bedingungen ihrer Existenz entsprechen. Sie können nicht allein formal, sie müssen auch material bestimmt werden. Ihr wesentlicher Charakter bestimmt sie nach der betreffenden Art und dem ihrem Gedeihen günstigen Ort als die spezifischen Lebensräume. Sie sind schlecht austauschbar, schlecht übertragbar. Einen Lebensraum hat nicht nur, was da kreucht und fleucht, sondern auch, was da wächst und geht. Zwischen natürlicher und artifizieller Umwelt gibt es nur Objektunterschiede, keinen Funktionswechsel. Lebensräume sind für die Existenzerhaltung bis in den Tod hinein notwendig. Selbst die Erde braucht die Atmosphäre, um das irdische Leben in seiner Vielfalt zu schützen. Sie erlösche ohne sie, würde Mond.

Ein Volksgeist reproduziert sich nur im eigenen Raum, unter eigenen Bedingungen, durch eigene überlieferte Institutionen, durch sein Milieu in umfassendem Sinne. Die biologische Formel „Blut und Boden", gestern überstrapaziert, heute perhorresziert, handelt von nichts anderem als

die klassische Metapher des genuis loci.[1] Schon Hippokrates verfaßte eine Abhandlung über „Die Rückwirkung von Luft, Wasser und Ortslage auf die Bewohner". In der griechischen Sprache bedeutet topos doppelsinnig Ort und Gesichtspunkt oder Gemeinplatz, lateinisch verflacht in den loci communes, deutsch vertieft im Doppelsinn von Grund als Boden und Ursache. Seit Aristoteles erörtert die Topik Begriffe über ihre Verortung. In Kants transzendentaler Topik ging es um des Begriffes Stelle in der Sinnlichkeit, beziehungsweise in der reinen Vernunft. Noch der locus classicus ist eine topographische Angabe.

Alles, was auf Erden lebt, braucht seine Umwelt. Ihr Verlust rächt sich gründlich. Fehlt sie, fällt es aus seiner Art, verfällt und verdirbt. Die griechische Mythologie fand für diese elementare Konkordanz das sagenhafte Gleichnis von Antäos, dem Sohn des Meergotts Poseidon und der Erdgöttin Gäa. Antäos war unbesiegbar, solange er noch

[1] Hermann Heller, der, Rudolf Borchardt vergleichbar, eine Stellung einnahm, bei der man annehmen möchte, es gäbe für Juden außer der aneignenden Selbstbehauptung und der Assimilation noch die dritte Position elementarer Umwandlung, schrieb in seiner Schrift „Sozialismus und Nation", Berlin 1931: „Die stärksten und dauerndsten menschlichen Vergemeinschaftungen beruhen nicht auf organisatorischer, zweckbewußter Interessenverbindung, sondern haben einen organischen, naturhaften Kern. Die wichtigsten naturhaften Bindungen, welche die Menschen ohne ihr Zutun zusammenführen, und von anderen absondern, sind das Blut und der Boden, die Abstammung und die Landschaft. Beide bilden auch natürliche Grundlagen der Nation" (21). Dagegen hielt es der nichtjüdische Begründer des rationalistischen Wiener Kreises, Moritz Schlick, in seinem nachgelassenen Werk „Natur und Kultur" aus der Mitte der dreißiger Jahre für „absolut unrichtig, daß die dem 'Blute' und dem 'Boden' entspringenden Gefühle die stärksten der Mächte seien, welche die Menschen aneinander binden." Das „territoriale Prinzip durch eine Mystik des 'Bodens' zu vertiefen", verschien ihm als krampfhaft (Wien 1952, 84).

die Erde berührte. Er war verloren, wenn er in der Luft hing. Er gewann seine Kraft wieder, wenn er seine Füße auf die Erde zurücksetzen konnte. Das Gegengleichnis erfand die Judaistik. „Im Exil", formulierte es Jakob Taubes, „ist Israel aus der Erde herausgerissen und in Umkehrung gegen alles natürliche Wachstum nach oben eingepflanzt."[2]

So löste die Rückkehr die jüdische Frage nicht. Als ich Julius Löwenstein kennenlernte, hatte ich den Eindruck, im Wechsel von Sekunden mit einem britischen Kolonialoffizier und mit einem Beduinen zu sprechen.

Die Verfallsprozesse der Moderne lassen sich durchweg antäisch erklären. Sie gehen auf eine unnatürliche Störung des Raumgefühls zurück, die den Impetus der Erkenntnis und der Selbsterkenntnis zerstreut und die Energien der Selbstbehauptung zerreibt. Das kann durch den Verlust und durch die Verwüstung des Lebensraumes hervorgerufen werden. Die Verfremdung, das Schlüsselwort der Verfallskrisen, ist selbst topographischen Ursprungs. Taubes hat es aus der Erfahrung der Diaspora mit „Fall in die Fremde"[3] übersetzt. Es ist, noch genauer gesagt, der Fall aus dem Lebensraum in die Fremde als ein zerstörter oder entrissener Lebensraum. Hier öffnet sich die politische Dimension, die sich der atopischen Recherche verschließt.

Die Weltgeschichte lehrt, daß es den Völkern abträglich ist, wenn sie ihr Territorium im weitesten Sinne verlassen oder wenn es ihnen durch Unterjochung oder Vertreibung genommen wird. Dieser ethnologische Regelsatz läßt keine Ausnahme zu. Die Italiener waren zu lange durch Fremdherrschaft geteilt; die Zeitspanne zwischen Dante

[2] J. Taubes, aaO, 17

[3] ebenda, 184

und Cavour betrug über fünfhundert Jahre: als sich Italien die Einheit erkämpfte, nützte sie ihm nicht mehr viel. Das Volk war erschlafft, zermürbt, korrumpiert. Für die Ostdeutschen genügte schon eine Vertreibungsdauer von vier Jahrzehnten, um sich mit dem Verlust ihrer Beharrlichkeit und seelischen Tiefen den leichtlebigeren Westdeutschen anzugleichen. Im Schicksal der europäischen Kolonien hallt ein fernes Echo der Völkerwanderungen nach, deren Gründe nach und nach versanken. Es konnte allenfalls ein Habitus überliefert werden; eigenständige Kultur wuchs nicht aus kolonialem Boden. Das lag nur geringfügig an den Irritationen durch fremde Völker oder Stämme. Der fremde Boden wurde um so sperriger und steiniger, je mehr Ureinwohner der Ausrottung anheimgefallen waren. Wer nach Amerika auswanderte, erwarb allenfalls eine synthetische neue Identität, hinter der er entorteter Engländer, entorteter Franzose, entorteter Deutscher, entorteter Pole usf. blieb, mit allen Nachteilen dieser Fehlform bis zur Parodie dauerhaft versehen. In einer 250jährigen Geschichte haben die Bürger der Vereinigten Staaten von Nordamerika keine solide Raumvorstellung erworben. Sie blieben tendenziell mobil, im Ansatz nomadisch, weil sie beliebig austauschbar waren: als die ersten Massenmenschen der Neuzeit. In keinem anderen Lande ist so viel Raum verwüstet worden. Es gab zuviel davon; auch er ist austauschbar geworden: als ein Raum, der für niemanden eine Heimat werden kann.

Eine neuere Ursache für den Verfall der Völker ist die globale Bevölkerungsexplosion, die ausbrach, als der Instinkt für die Kapazitäten und die Ressourcen der Lebensräume schwand. Der ethnologische Verfall ist heute bei der Produzierung von Menschenmüll angelangt: Menschen-

massen, die, weniger als Massenmenschen, selbst Diktaturen nicht mehr formen können.[4] Auch bei uns fanden sich schon neugeborene Kinder und Tiere im Müllcontainer – ehe sie zerquetscht worden wären. Die Erlösung wäre hier nach negativer jüdischer Theologie, die große Katastrophe oder eine Kette großer Katastrophen, wie Benjamin sie erschaute. Das Heil käme dann aus der Vernichtung, die, wenn sie einträte, präzis und unpathetisch Selbstvernichtung genannt werden müßte. Früher half oft schon die Natur nach. In dem Maße, wie die Menschen sie beherrschten, ging diese Hilfe zurück. Die naturwüchsige Reduzierung durch Seuchen und Sturmfluten ist durch kein anderes Regulativ ersetzt worden. Vielleicht ist Aids eines?

Vor unserer Zeit zeigten die Ruinen der Geschichte die Unzulänglichkeit des Menschen. Heute zeigen das auch die Ruinen der Natur. Die moderne Blindheit für spezifische Lebensräume hat den Menschen zu Eingriffen in die natürlichen Abläufe verleitet, deren Folgen die Reproduktion der Natur durch sich selbst gefährdet. Er hat nichts gelernt aus den Verheerungen, die er in seiner Geschichte durch Raubbau angerichtet hatte. Verfiel die Pflege der Natur, sank die Kultur dahin. Es wuchs dann Gras darüber. Waren diese Katastrophen einst regional, sind sie heute global zu nennen. Was die Abfälle und Abgase der Industrie, der technifizierten Haushalte, des Verkehrs und der Energiewirtschaft nicht erreichten, verheerten die Flurbereinigung, die Melioration, die Monokultur und die Intensivität einer Landwirtschaft, die sich über alles bessere bäuerliche Wissen hinwegsetzte. Böden und Gewässer verseuchen. Flora und Fauna schrumpfen. Tausende von Arten sind ausgestorben, tausende vom Aussterben bedroht.[5] Die Anlage gigantischer Stauseen in der Wüste und das massenhafte Abholzen von Wäldern am Äquator, gegen das sich Dschungelnomaden mit Blasrohren verzweifelt wehren, haben die Wetterverhältnisse des Erdballs verstört. Der Meeresspiegel droht, sich eines Tages gegen alles feste Land zu erheben.

In jüngster Zeit greift der Mensch mit den Sekundärwirkungen von Treibgasen und Stickstoffdüngung auch in den Lebensraum der Erde frevelnd ein. In den oberen Schichten der Atmosphäre ist der schützende Schirm des Ozon tendenziell im Schwinden, der die zerstörerische ultraviolette Strahlung aus dem Weltall in hegende Wärme verwandelt, während in den unteren Schichten das Ozon, das in starken Konzentraten tödlich wirkt, zunimmt. Auch im Weltall wächst des Menschen Müll. Es ist anzunehmen, daß von den Folgen der Moderne sich erst ein geringer Teil sichtbar abzeichnet. Die eschatologischen Bedenken sind indessen nicht neu. Paul Ernst hatte schon 1932 in seinen „Grundlagen der neuen Gesellschaft" die Frage gestellt, „ob nicht der Vorgang so ist, daß die westliche Zivilisation eine

[4] Vgl. E. Knaul, Das biologische Massenwirkungsgesetz – Ursache von Aufstieg und Untergang der Kulturen, Berg 1985, dessen biologisch und historisch erhärtete These besagt, daß der Prozeß des Niedergangs von einem bestimmten Grad der Bevölkerungsvermehrung an unumkehrbar ist.

[5] Th. Fontane hat in seinen „Wanderungen durch die Mark Brandenburg" die Kehrseiten beschrieben, welche bereits die Großtaten der binnenländischen Kolonisten in Preußen hatten. Der schon damals erschreckende Schwund der Flora und der Fauna nach der Eindeichung und Trockenlegung des Oderbruchs und des havelländischen Luchs galt noch als heilbar: die Rettung des Menzer Forstes in der Grafschaft Ruppin dünkte den Verfasser als ein vorbildliches Exempel. Vgl. E. Sander, Der Reisehistoriker Theodor Fontane, Magisterarbeit, Philosophische Fakultät der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg 1986.

Umwelt für den Menschen schuf, welcher er sich nicht anpassen kann." Paul Ernst hat hier, in dem Kapitel „Die Entartung", auch wohl als erster von der Einheit gesprochen, die ein Lebewesen mit seiner Umwelt bildet.

Der geistige Verfall, der sich in den Schönen Künsten, der Philosophie und der Religiosität niedergeschlagen hat, beruht auf einer Krisis des Sehens, der Wahrnehmung wie des Einfalls. Sie folgte aus der modernen Attitüde, zu Zwecken der Erkenntnis der Topik nicht mehr zu bedürfen.[6] Bereits 1897 stimmte Meyers Konversations-Lexikon unter diesem Stichwort einen mokanten und ahnungslosen Abgesang an: „Im ganzen war sie ein ziemlich leerer und äußerlicher Schematismus. Im Mittelalter verlor sie sich in leere Spielereien, und in neuerer Zeit hat man eine besondere Behandlung derselben als unersprießlich ganz aufgegeben." Die Aufhebung der Topik sollte jedoch in den Schönen Künsten wie in der Philosophie eine Periode von Spielereien und Schematismen heraufführen, wie sie es nicht einmal im Zeitalter des Alexandrinismus gegeben hatte, der noch als profund gelehrt gelten kann.

Walter Benjamin hat bei aller aktueller Verschätzung der Folgen den Apperzeptionsverfall insofern richtig beschrieben, als er schloß, mit dem Verfall der Aura reduziere oder erschöpfe sich die Bedeutung des Ortes für die Künste, wie sie noch für Nikolaj Lesskows schriftstellerische Existenz gegolten habe, für die neuere russische Literatur aber nicht

[6]Die folgenden Seiten bilden einen skizzenhaften Versuch, der kritischen Forderung nachzukommen, die GÜNTER ZEHM in seiner Rezension der 2. Auflage von „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", „Die Welt" vom 23. 4. 1975, erhob, indem er mich ersuchte, zwischen der Entortung und der Krise des Sehens einen systematischen Zusammenhang herzustellen.

mehr maßgebend sei. Auch Karl Mannheim sah es so in den dreißiger Jahren: „Im deutschen wissenschaftlichen Schrifttum ist ein wertvoller Versuch gemacht worden, die Rolle der bodenständigen Elemente in der Literatur zu klären. Vgl. J. Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, Regensburg 1922–1928. Es wäre meines Erachtens heute zumindest wichtig, die Frage umzukehren und die Bedeutung der mobilen Elemente für die Kultur klarzulegen."[7] Das ergäbe indessen nichts anderes als eine genaue Darstellung des Niedergangs, der heute einen Tiefstand erreicht hat, auf dem sich in den schöpferischen Disziplinen kaum noch erstrangige Begabungen ausmachen lassen. Schon als Mannheim und Benjamin die Prämissen des Niedergangs unter den Vorzeichen eines eingebildeten Aufsteigens sahen, verfielen in dem Maße, wie die mobilen Elemente die bodenständigen verdrängten, die schöpferischen Kräfte bei James Joyce.[8] Dieser Verfall auf höchstem Niveau war paradigmatisch. Löste sich der Ort auf, verflüchtigte sich auch der Mensch; so wie in der irdischen Dimension der Geist vom Körper untrennbar ist, sind offenbar auch Seele und Aura aneinander ge-

[7]W. BENJAMIN, Schriften, II, 229 ff.; K. MANNHEIM, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden 1935, S. 70, Fn. 1

[8]Den „Ulysses" hatte Pound noch als genialen Grenzfall gelten lassen; „Finnegan's Wake" verwarf er als eine unproduktive Sackgasse. Vgl. hierzu: E. POUND/J. JOYCE, Die Geschichte ihrer Beziehung in Briefen und Dokumenten, Zürich 1972; zu anderen Aspekten des Verfalls des künstlerischen Schöpfertums: H.-D. SANDER, Die Krise der Literatur und die Frage der Nation, in: Nation Europa, 2/3 1983. Die Entwicklung hat jedoch ein Banausentum auf den Plan gerufen, das einen Zweifrontenkrieg nötig macht. Hierzu meine Kritik der Kunstauffassung Richard W. Eichlers: Eine notwendige, aber zu leichte Auseinandersetzung, in: Deutsche Monatshefte, 11/1985.

bunden. Traten erst Typen an die Stelle der Menschen, lösten sich die Typen alsbald in Fetzen auf. Typenfetzen in der Kunst, Menschenmüll in der Realität. Insofern läßt sich eine gewisse Logik nicht leugnen. Der Vorgang läßt sich auch als ein Schwund der schöpferischen Spannung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen bezeichnen. Wird das Besondere nicht mehr gesehen oder zum Beweisstück des Allgemeinen degradiert, geht es restlos im Allgemeinen auf, das seinerseits zum Allgemeinplatz verfällt und uninteressant wird. Der Künstler kann dann nur noch mit phantasieloser Akribie wimmelnde Einzelheiten registrieren, deren Signifikanz dem Zufall unterworfen ist. Was er darstellt, spielt sich überall und nirgends ab, und das kommt auf dasselbe heraus.[9] Auch dies ist irgendwie logisch , Müllmontagen eingeschlossen. Nur mit Kunst hat das alles nichts mehr zu tun. Die Mengen dieser Kunstprodukte bilden ihrerseits aktive Faktoren der Umweltzerstörung. Wieviele Wälder mußten sterben für verfallende Literatur?

Der Apperzeptionsverfall in der Philosophie führte dazu, daß auch Philosophen heute nichts mehr zu sagen haben. Die äußere Geschichte begann, als Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff die Katheder vor Nietzsche verschloß. Seitdem sperrte die akademische Zunft zunehmend die

[9]Die Belletristik in der DDR bietet zu dieser Entwicklung samt ihrer Gegenströmung reiches Material. Vgl. H.-D. SANDER, Geschichte der Schönen Literatur in der DDR – Ein Grundriß, Freiburg 1972. In jüngster Zeit entdeckten auch die Schriftsteller der westlichen deutschen Teilstaaten hier und da die Ortsgebundenheit geistiger Phänomene. So sagte PETER HANDKE in einem Interview der „Welt" vom 9. 10. 1987: „Es wirkt und wirkt der Ort, an dem ich aufgewachsen bin, er bestimmt die Sätze, die ich schreibe. Mir geht es wie Stifter: Alles kommt von den Orten, die mir eingeboren sind."

primären Denker aus. Die innere Geschichte beschränkte die Philosophie auf ihre Vergangenheit. Philosophie erstarrte in Philosophiegeschichte. Wer mehr von sich hielt, nannte sein Handwerk Hermeneutik. Wer meinte, etwas sagen zu sollen, sagte es in umformulierten Anleihen aus anderen Fakultäten. Als Wittgenstein seine Philosophie auf seine jüdische Existenz reflektierte, war diese im Zuge universaler Entortung schon allgemeinverbindlich geworden. „Das jüdische 'Genie' ist nur ein Heiliger. Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent. (Ich z. B.)", notierte er 1931. „Es ist, glaube ich, eine Wahrheit darin, wenn ich denke, daß ich eigentlich in meinem Denken nur reproduktiv bin. Ich glaube, ich habe nie eine Gedankenbewegung erfunden, sondern sie wurde mir immer von jemand anderem gegeben. Ich habe sie nur sogleich leidenschaftlich zu meinem Klärungswerk aufgegriffen." 1940 notierte er in denkerischem Elend: „Wie schwer fällt mir zu sehen, was vor meinen Augen liegt!"[10] Vielleicht liegt hier der Beweggrund, warum der späte Heidegger die Bahnen seines Systems, das in der Form der Kathederphilosophie gedacht war, verließ, um das ursprüngliche Denken zu suchen. Konsequent zurückgezogen, ging er in immer wieder neuen Ansätzen den Fragen nach dem Boden, den Wegen und dem Feld des Denkens – bei sich, den Zeitgenossen und den Klassikern – vor Ort im Schwarzwald nach, die mobilen Elemente wie schwirrende Insekten verscheuchend.

In den ersten Nachkriegsjahren schrieb Ernst Jünger im Vorwort seiner „Strahlungen": „Inzwischen ist uns der Gedanke vertraut geworden, daß wir auf einer Kugel hausen,

[10]L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1977, 43 und 79

die mit Geschoßgeschwindigkeit in Raumestiefen fliegt, kosmischen Wirbeln zu. Bei Rimbaud übersteigt die Fahrt bereits die Vorstellung. Und jeder antikopernikanische Geist wird bei der Erwägung der Lage auf den Gedanken stoßen, daß es unendlich leichter ist, die Bewegung zu steigern als umzukehren zu ruhigerer Bahn. Hierauf beruht der Vorteil des Nihilisten gegenüber den anderen. Hierauf beruht auch das ungemeine Wagnis der theologischen Aktionen, die sich anbahnen. Es gibt einen Grad der Geschwindigkeit, für den alle ruhenden Gegenstände ihrerseits bedrohlich werden und die Form von Geschossen annehmen. Im arabischen Märchen genügt die Nennung Allahs, um die fliegenden Dämonen zu verbrennen ...“ Wer heute dieses Lagebild auf die christlichen Kirchen und Konfessionen anwendet, von denen damals gehofft wurde, sie würden – unter Anrufung Gottes – die in Raserei übergehende Mobilität bremsen, kann leicht zu der Annahme kommen, daß die gewagten theologischen Aktionen sich inzwischen – unter Anrufung Gottes – bis zum Götzendienst an den fliegenden Dämonen gesteigert haben.

Auf die Säkularisierung, die den äußeren Bereich des Christentums beschnitt, ist eine Entsakralisierung gefolgt, die seinen inneren Bereich schmälerte. In der katholischen Kirche, die eine Zeit lang stabiler schien als die protestantische, ging der Verlust des Raumgefühls so weit, daß die transzendentale Architonik, das kultische Beziehungsgefüge zwischen dem hohen Chor, den Laienschiffen und der Kanzel, durch die Etablierung des Volksaltars außer Funktion gesetzt worden ist; vielleicht muß die öffentliche Hand eines Tages die Kirchen als Gebäude gegen die Kirchen als Institutionen unter Denkmalsschutz stellen. Es lag in der Logik der Demokratie, nicht des Gottesdienstes. Der Priester rückte nicht näher ans Volk, nur an den Zeitgeist heran. Dem Papst Johannes Paul II., der mit seinen zahllosen Weltreisen den Heiligen Stuhl entortete, nützten die Bäder in der Menge, die er sich verschrieb, zur Erkenntnis der Lage nichts. Es fällt ihm nicht schwer zu sehen, was vor seinen Augen liegt. Es ist ihm nur unmöglich, es zu erkennen. In einer Zeit, da der Erdball unter der Last von Menschenmassen, die nicht mehr formbar sind, zum Himmel schreit, verdammt Il Papa ungerührt vor Ort in Südamerika, Asien und Afrika Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch mit dem Eifer eines Zeloten und Pharisäers.

Der Verfall der Politik folgte daraus, daß die Pluralität der Staatenwelt durch einen weltinnenpolitischen Pluralismus ersetzt wurde, dessen scheinbarer Gegensatz, der Totalitarismus, nichts anderes ist als sein letztes Wort. Der politische Niedergang folgte aus der Annahme der Egalität der menschlichen Gattung und der Ubiquität der Probleme. Er zerstörte die Lebensräume der Völker mit der Permanenz der Emanzipationen und Revolutionen, ohne eine universale Ordnung bewerkstelligen zu können, die politisch mehr oder wenigstens das gleiche leistet, wie die bisherigen Mächte konkreten Ordnungsdenkens.[11] Zuerst

[11] Begriff von Carl Schmitt, hierzu: unten, „Monumentum aere perennius“. Die nivellierende Rolle, die Amerika mit seinem Eintreten in die Weltpolitik spielen sollte, war nicht nur bewußt sondern auch gewollt gewesen. Der spätere Präsident W. Wilson schrieb 1907 unumwunden: „Der Handel kennt keine nationalen Grenzen, und der Hersteller von Waren besteht darauf, die ganze Welt zum Markt zu haben. Daher muß ihm die Fahne der Nation folgen, und die Türen solcher Nationen, die sich vor ihm schließen, müssen eingetreten werden. Haben die Finanzleute einmal Zugeständnisse erreicht, müssen die Verwalter des Staates sie sichern, auch

schwand das Gefühl für den eigenen Raum, alsdann für die eigene Art.

Hierbei ist die nivellierende Schubkraft der Technik nicht zu verkennen. Die Technik setzt zu ihrem Funktionieren gleiche Bedingungen voraus; sie fördert gleiche Erwartungen und bringt gleiche Ergebnisse hervor. Sie leistet indessen nichts aus sich selbst. Ihr instrumenteller Charakter gestattet nur anwendungsabhängige Wirkungen. Ihre negativen Wirkungen hielten sich in Grenzen, solange der Staat als politische Einheit der Neuzeit über den Einsatz der Technik wesentlich entschied. Da die Technik das Machtinstrumentarium sprunghaft steigerte, konnte das nur ein geballtes Machtpotential, das der Abwägung allgemeiner und einzelner Interessen diente. Sobald sich ein Gruppeninteresse der Technik bemächtigte, setzte sie sich über die Erfordernisse des spezifischen Gemeinwesens hinweg. In dem Maße, wie der Staat sich auflöste oder zerstört wurde, verfiel das Vermögen, die technischen Prozesse zu steuern und sie einer konkreten Ordnung nutzbar zu machen.

Der entscheidende Fehlpunkt der politischen Entwicklung liegt darin, daß die beiden Supermächte, die heute die Welt beherrschen, zu ihrer weltpolitischen Rolle als antistaatliche Mächte aufgestiegen sind: die USA als die Wahrerin der vielfältigen amerikanischen Wirtschaftsinteressen und die UdSSR als Willensvollstreckerin der einen kommunistischen Partei. Beide Mächte beherrschen die

wenn dabei die Unabhängigkeit unwilliger Nationen gröblich verletzt wird" (zit. nach einem Sendungsmanuskript des Washingtoner Korrespondenten H. Kirchmann, Westdeutscher Rundfunk, 3. Programm, Kritisches Tagebuch, 19. 10. 1984, 19.30 bis 19.50 Uhr).

Völker dieser Erde nicht durch Systemstringenz sondern allein kraft ihres nuklearen Übergewichtes, mit dem sie ihre Positionen stabilisierten. Mehr expansionistisch als raumbezogen, exportieren sie nicht Erfolge sondern Mißerfolge. Unfähig, die eigenen Probleme zu lösen, lasten sie sie auch noch den Völkern auf, die von ihnen abhängen. Die USA sind rabiat aus Überproduktionskrisen, die UdSSR ist aus Unterproduktionskrisen rabiat. Die UdSSR mißbraucht die Technik, weil die kommunistische Wirtschaft zu wenig leistet. Die USA haben zur Technik ein fetischistisches Verhältnis, weil sie erfolgverwöhnt wähnen, die Technik könne alles. Unter der amerikanisch-russischen Doppelhegemonie fällt das Ganze der politischen Einheit eines Volkes nicht mehr in den Blick. In den vitalsten Belangen fremdbestimmt, verfallen die Völker in Fäulnis und treiben der Auflösung entgegen: zur Gegenwehr nicht nur unfähig sondern auch unwillig. Die Metamorphosen der Moderne wachsen zu Metastasen aus.

Wer das Verhältnis betrachtet, das sich in unseren Tagen zu Tod und Begräbnis durchsetzt, kann wohl die These verfechten, der Mensch habe vor den vielfältigen Verfallsprozessen in der Welt der natürlichen Gegebenheiten und in der Welt der Artefakte, in Politik, Religion, Philosophie und in den Schönen Künsten, ohne sich dessen bewußt zu sein, schon die Waffen gestreckt. Ein Mensch, der am liebsten im Schlaf stürbe, möchte seinen Tod nicht nur nicht spüren, er will ihn auch nicht voraus wissen. Die Sorge des Menschen, vor seiner Zeit sterben zu müssen, ohne mit sich selbst im Reinen zu sein, ohne letzte Weisungen für das Leben nach ihm in seinem kleinen und großen Lebensraum getroffen zu haben, teilt er nicht mehr. Er fühlt keine Verantwortung mehr für Weib, Kind, Knecht, Magd, Vieh,

alles was sein ist, und was über sein Eigen hinausreicht in das Gemeinwesen, in die Geschichte. Er ist, vom Tod her gesehen, nicht einmal sich selbst und für sich selbst verantwortlich. So stirbt der Mensch, der Müll geworden ist. Es entspricht dieser unwürdigen und ehrlosen Todesflucht, wenn es ihn auf den Müllhaufen zieht, den ihm die immer beliebter werdenden anonymen Friedhöfe bieten. Bildeten nach Bachofen die Gräber im Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit die ersten res sanctae, den ersten Kreis der unverrückbaren Dinge, folgten den Grabsteinen die Grenzpfähle und den Grenzpfählen die Mauern, so segnen die anonymen Gräber das Nomadentum der Moderne ein. Sie sind die Symbole für den hohen Grad der Mobilität, für die Geschwindigkeit, in der alle ruhenden Gegenstände zu Geschossen werden, für das Rasen der fliegenden Dämonen. Zu dieser düsteren Kategorie gehören aber auch die auflaßbaren Gräber, die Stätten der ewigen Ruhe für Jahrzehnte, zu denen die Kirchen mit schlechtem Gewissen schweigen. Ein Pfarrer, der den Stoßseufzer wagte, „wohin auch mit den Toten?", hätte nicht einmal Unrecht. Es wäre eine pragmatische Frage am Abgrund der Übervölkerung. Aber er müßte sich dann auch der Sünde wider den Raum stellen. Er denkt deshalb den Stoßseufzer nicht einmal. „Wer kann die Werke der Zivilisation mit günstigen Augen betrachten, nachdem er gesehen, welchen Preis sie uns gekostet", schrieb in seinem Reisebild von Mykene Bachofen[12], der ein Zeitgenosse von Marx war.

Der Nihilismus, den Friedrich Nietzsche heraufkommen sah, scheint erst in unseren Tagen sein Füllhorn auszuschütten. Vor dem, was es entleert, wirkt der Große Mittag von Silvaplana, jene „Wiederkehr des Gleichen", mit der Nietzsche den Nihilismus überwinden wollte, wie eine spätbiedermeierliche Euphorie. Noch Brechts versöhnlicher Endgedanke: „... Schon seit geraumer Zeit / Hatte ich keine Todesfurcht mehr. Da ja nichts / Mir je fehlen kann, vorausgesetzt / Ich selber fehle ..." klingt heute wie ein Nachhall des metaphysischen Optimismus der Weimarer Klassik. Was immer Goethe dachte, als er den sterbenden Faust sagen ließ: „Es kann die Spur von meinen Erdetagen / Nicht in Äonen untergehn", als er in den „Urworten, orphisch" die Ewigkeit beschwor: „Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / Geprägte Form, die lebend sich entwikkelt", oder als er die „Betrachtung von Schillers Schädel" mit der Strophe schloß: „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, / Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare, / Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, / Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre" – alles das erscheint in der endzeitlichen Stunde der Moderne, da, im Zuge der Weltpolitik, deren Methode, nach Benjamins apokalyptischer Forderung, Nihilismus wurde, in unserem Erdenkreis die Auflösung aller Dinge samt der Erde denkbar ist, leicht als Aberglaube. Was in Zeiten des Sinnverlustes und der Gottverlorenheit Lebens- und Sterbehilfe war – die Kinder, das Volk, die Leistungen, die stoische und die epikuräische Philosophie –, hat in solcher Perspektive keine Heilkraft mehr.

Nichts weist in dieser Lage mehr über den einzelnen Menschen hinaus; er hängt mit nichts mehr wesentlich zusammen. Es verkümmern Antriebe, Interessen, Fähigkeiten. Selbsterfüllung findet nur noch als Selbstbefriedigung in der Gunst des Augenblicks statt. Der erreichte nomadenhafte Egoismus zeigt an, wie wir uns auf den realen Nihilismus zubewegen. Er kann in fortgeschrittenem Sta-

[12] J. J. Bachofen, aaO, S. 93

dium nicht mehr wahrgenommen werden; er haust auf einer Stufe, wo schwacher Sinn und Schwachsinn konvergieren. Solches Treiben kann lange dauern; es kann Formen annehmen, unter denen ein großer Knall oder ein plötzliches Erlöschen kosmische Gnade wäre.

6. Der Streit um die Moderne

Wie konnte es dazu kommen? Hat die Fahrt ins universale Fiasko in einem Jahrhundert jegliche Urteilskraft getilgt? Max Webers Dauerdiskurs von der Entzauberung und der fortschreitenden Rationalisierung aller Lebensbereiche als Schicksal der Moderne hat der Fahrt jedenfalls ein gutes Gewissen gegeben. Die fortschreitende Rationalisierung aller Lebensbereiche hat mehr Unheil angerichtet als alle Ideologien, weil sie jedermann betörte – was nicht heißen soll, daß sich Max Weber der Folgen seiner pythischen Sprüche bis zum letzten klar gewesen wäre. Die Rationalisierungsthese hat auch mehr zur Entortungsbereitschaft beigetragen als die Menschheitspropaganda der emanzipierten Juden, die in diesem Prozeß anvancierten, weil sie ihre Affinität zu diesen Dingen nutzten, nicht aber, weil sie diesen Prozeß bestimmten oder inspirierten. Die fortschreitende Rationalisierung war die zündende Chiffre für die atopische Theorie und Praxis.

Karl Löwith hat als Philosoph in dieser Affinität 1932 traumwandlerische Konsequenzen aus den soziologischen Analysen von Max Weber gezogen. Unter Berufung und Bezug auf Positionen und Begriffe Webers schlußfolgerte er, daß Volk, Staat und Individuum nicht mehr wie einheitliche Substanzen mit tieferen Hintergründen ange-

sehen und ausgelegt werden könnten, weil die Welt, in die wir hineingestellt sind, solche transzendenten Vorurteile und Ideale nicht mehr rechtfertigt. In dem Maße, wie der Staat zu einer rationalen Anstalt, zu einem Betrieb, und die Bürokratie zu einer unentrinnbaren Macht werden, bliebe, nach Webers eigenen Worten, für das politische Handeln nur noch, „irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinn 'individualistischen' Bewegungsfreiheit zu retten." Wie ein politisch Handelnder in diesem Sinne vorgehen solle, entnahm Löwith einer Schilderung des Weber-Schülers Paul Honigsheim, derzufolge der Meister nie als Ganzheit, sondern immer nur als Angehöriger einer Sphäre in dieser oder jener Rolle auftrat: „als empirischer Einzelwissenschaftler in Schriften, als akademischer Lehrer auf dem Katheder, als Parteimann auf der Tribüne, als homo religiosus im engsten Kreise." Löwith entwickelte daraus die existentiale Figur: „inmitten dieser spezialisierten und eingeschulten Welt von 'Fachmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz', mit der leidenschaftlichen Kraft der Negation bald hier und bald dort zu wirken und jeweils durch irgendein Gehäuse von 'Hörigkeit' hindurchzustoßen." Max Weber habe die von ihm festgestellte „parzellierte" Menschlichkeit bejaht, weil sie ihm ein Äußerstes an Bewegungsfreiheit abnötigte. So verwandelte er sich im Moment der Entortung zu einem – freilich knorrigen – Reigentänzer Maimons.[1]

[1] K. LÖWITH, Max Weber und Karl Marx, in: Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, 17, 32 ff. – Wenn man an den lauten Triumph denkt, den L. FEUCHTWANGER 1920 in seinem Artikel „Die Verjudung der abendländischen Literatur" über die moderne Möglichkeit äußerte, daß, „Heil uns! Wehe uns!", „wie seinerzeit durch das Christentum die Welt ein zweites Mal verjudet" (in: Centum Opuscula, Rudolstadt 1956, 448), fällt es

Der relative Imperativ der Moderne und sein Funktionsmodus, der im beständigen Wechsel von Charaktermasken besteht – Luigi Pirandello wußte davon moderne Dramen zu schreiben –, bilden sicher nicht den Nenner von Max Weber als Person und Werk. Er ist bei aller liberalen Grundierung ein nationaler Denker geblieben. Löwith zitierte ihn bemerkenswert selektiv. Weber sah durchaus noch andere Möglichkeiten und Notwendigkeiten des politischen Handelns in der rationalen Staatsanstalt – nämlich: die Übermacht der an Bedeutung ständig wachsenden Beamtenschicht in Schranken zu halten und zur Leitung des Staates ein politisches Führertum heranzuziehen, das sich nicht aus Beamten rekrutiert, die solchen Aufgaben nicht gewachsen sind, wie der Niedergang des Kaiserreiches zeigt, in dem nach Bismarcks Sturz nur noch Beamte regierten.[2] Gleichwohl ist das Bild, das Löwith ent-

schwer, bei P. Honigsheim und K. Löwith nicht einen leisen Triumph darüber anzunehmen, daß M. Weber im Moment seiner Entortung einschlägige Verhaltensweisen an den Tag legte. Aus welchen Tiefen diese analytischen Bezeichnungen steigen, zeigt die Selbsteinschätzung, in der LÖWITH sich zu dieser Zeit als durchaus vom Judentum zum Deutschtum emanzipiert empfand (Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart 1986, 54, 96).

[2] M. WEBER, Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958, 321 ff. Zur nationalpolitischen Komponente seines Denkens vgl. meinen Beitrag in der „Welt" vom 3. 10. 1984 über den Eröffnungsband der Max-Weber-Gesamtausgabe. Dieser Hinweis möge der Suggestion vorbeugen, die folgende Auseinandersetzung wolle mit Max Weber im Ganzen brechen. Ich benutze die Gelegenheit, zu betonen, daß die hier parallel laufende Auseinandersetzung mit Karl Löwith ebenfalls keine Totalkritik bezweckt. (In einem Traum hatte ich den Eindruck, als würde mir Löwith von jenseits des Grabes bei dieser Arbeit wohlwollend über die Schulter sehen.) Der Einbruch des Weltbürgerkrieges in die Wissenschaften zwingt zu solchen Klarstellungen. Nach Erscheinen meiner Darstellung „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", aaO, waren promi-

warf, nicht willkürlich. Es stimmt, insoweit Löwith Max Weber als Idealtypus der Entortung rekonstruierte. Er bot dazu Anlaß. Er ist bei allem nationalen Denken immer auch liberaler Parteimann geblieben.[3] Der Parlamentarismus galt ihm als so unentrinnbar wie die Bürokratie. Was aber das niedergehende Kaiserreich versagte, sollte auch die Weimarer Republik nicht mehr leisten. 1932, als Löwiths Aufsatz erschien, konnte man über Webers Gegengewichte zur Rationalisierung hinweggehen wie über eine zeitbedingte, von der Zeit überholte, Utopie. Es blieb unter diesen Umständen, solange sie dauerten, wirklich nichts übrig, als irgendwelche Reste individualistischer Bewegungsfreiheit zu retten.

Karl Löwiths Max-Weber-Bild ist im Ergebnis eine genaue Beschreibung der Geburt des Existenzialismus aus der Ohnmacht des einzelnen Menschen vor den Institutionen der späten parlamentarischen Demokratie. Diese topische Bestimmung macht begreiflich, warum Heidegger den Existenzialismus von „Sein und Zeit" nach 1933 abbrach und nach 1945 nicht wieder aufnahm; er dachte und handelte konsequenter als Carl Schmitt, der 1954 meinte, man könnte wieder ohne weiteres zu seiner „Verfassungslehre" von 1928 zurückkehren.[4] Wer überdies statt „Gehäuse der Hörigkeit", die es zu schleifen gelte, „Affirmation"

nente Kritiker verwirrt, weil die Kapitel über Gorkij und Lukács, die in der Absicht einer Gesamtansicht geschrieben waren, nicht erkennen ließen, ob ich mich nun für oder gegen Lukács und Gorkij geäußert hätte.

[3] Vgl. C. Steding, Politik und Wissenschaft bei Max Weber, Breslau 1932

[4] K. Löwith's fragwürdige Übersetzung einiger existenzialontologischer Kategorien aus „Sein und Zeit" ins Dasein des Dritten Reiches

liest, erkennt, daß es mehr Gemeinsamkeiten zwischen der Frankfurter Schule und dem Existenzialismus gibt, als Horkheimer und Adorno wahrhaben wollten. Löwith nannte seine Habilitationsschrift von 1928 mit einem Exkurs über Pirandello „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" und nicht „Das Individuum als Mitmensch". Und wer in den Pertinenzen Walter Benjamins Rollen sieht, in denen er bald hier und bald dort mit der Kraft seiner Negation wirkte, erblickt die engen Grenzen, die dem relativen Imperativ der Moderne gesetzt sind. Den ständi-

(Mein Leben in Deutschland ..., aaO, 32 ff.) verkennt den Umbruch im Heideggerschen Denken und Denkstil nach 1933. C. Schmitt hob in der Vorbemerkung zur Neuausgabe von 1954 an seiner „Verfassungslehre" hervor, daß sie ihren „praktischen und theoretischen Wert" behalte, „solange der Typus der rechtsstaatlich-demokratischen Verfassung positive Geltung hat. Das ist wohl in der Bundesrepublik Deutschland und in ihren Ländern, wie auch in den anderen Staaten des demokratischen Westens der Fall." Es mag auf dieser selbstempfehlenden Linie liegen, wenn heute sozial-und liberalkonservative Schüler eine Werkausgabe vorbereiten, die ihn als Verfassungslehrer der rechtsstaatlichen Demokratie herausstellen soll. Es mag dafür auch persönliche Gründe geben. Carl Schmitt hat es nie verwunden, nach 1945 nicht mehr herangezogen worden zu sein; daß Schüler in erklecklicher Zahl Positionen und Prestige erwarben, war für ihn nur eine karge, aber lebensnotwendige Genugtuung. Dennoch hat er – unter dem Aspekt der Einheit von Person und Werk – diese Domestizierung nicht verdient. Carl Schmitt hat es schon gar nicht verdient, wenn systemerhaltende Nonkonformisten ihn als Retter der parlamentarischen Demokratie anbieten, der die Verfassung gegen die Verfassungswirklichkeit verteidigte (als wäre er Kelsen!) und (als wäre er ein Vogel Strauß) sich im Alter den „Problemen eines welthistorischen Wandels" stellte, „der sich nicht mehr als Krise definieren läßt" (so Rüdiger Altmann und Johannes Gross, Was bleibt von Carl Schmitt?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. 10. 1986). – Eine erste Ahnung von den Affinitäten der kritischen Theorie zum Existenzialismus hatte wohl J. I. Löwenstein, Vision und Wirklichkeit – Marx contra Marxismus, Tübingen 1970, 138 Fn.

gen Wechsel von Charaktermasken hielt selbst diese affinitätische Existenz nicht aus. Im Wirbel der Pertinenzen ging für sie Maimons lustiger Ball oder Marxens Fasnacht der Philosophie in einen Totentanz über. Das Äußerste an Bewegungsfreiheit zerbrach sie. An ihrem Ende blitzte die kritische Theorie als jüdischer Existenzialismus auf.

Max Weber ahnte mehr, als er sah, und seine Ahnungen waren um so schwerer, je weniger er sah. Edgar Salin bemerkte das 1913, als ihm Max Weber auf einem Gang von der Porta del Popolo in die römische Campagna zum ersten Mal begegnete, mit einem coup d'oeil: „ein Hüne, der mit großen schweren Schritten über die Ebene ging, den finsteren Blick mehr nach innen als auf das herbstliche Land . . . gerichtet, – das Gesicht von düsteren Gedanken zerfurcht, – der Bart wie geladen von seelischen Strömen und Stößen. Der riesige Schlapphut mit der breiten Krempe konnte an einen Künstler denken lassen, aber die Haltung war die eines fremden Kriegers, eines unseligen . . ." Es fiel ihm damals in Rom auf, „wie wenig" Max Weber „sah oder wie wenig er seinen Augen traute; erst wenn er einen Eindruck in seine 'rationalen' Bestandteile zerlegt und aus ihnen 'erklärt' hatte, erst dann war er zufrieden und fühlte er sich gesichert." Salin berichtete, wie Max Weber „wütend auf den Tisch schlug, als in seiner Gegenwart vom 'gotischen Geist' und vom 'Geist der Gotik' gesprochen wurde; nichts habe die Entstehung der Gotik mit einem bestimmten Geist zu tun, sie sei gar nichts anderes als das Ergebnis der technischen Lösung eines technischen Problems der Raumüberwölbung."[5]

[5] E. Salin, Um Stefan George, aaO, 108 f. – Max Webers gehässiger Satz „Wer eine Schau sucht, der gehe ins Kino!" (zit. nach E. Schwinge, Irrationalismus und Ganzheitsbetrachtung in der deutschen Rechtswissenschaft, Bonn 1938, 2) unterstreicht den Sehdefekt eher, als daß er ihn verhüllt.

Hier ist der Einbruch der Entortung in den deutschen Geist, der bis dahin fest in seinem Boden gegründet war, paradigmatisch festgehalten: die Verfinsterung des Gemütes, die sie auslöste – im Gegensatz zu dem Frohlocken, mit dem Juden sie gemeinhin akkompagnierten, und die Krisis des Sehens, die jeden Eindruck unter Verdacht stellte – bis er aufgelöst war. Max Weber ging noch viel weiter als Walter Benjamin. Wenn dieser den Verlust der Aura in der modernen Kunst freistellte, riß jener von den Werken der Klassik den auratischen Schleier herunter. Der fortschreitende Prozeß in der Rationalisierung aller Lebensbereiche schritt zugleich zurück: die Rationalisierung ergriff auch die Geschichte und setzte sie ihren auflösenden Abstraktionen aus.[6]

[6] E. Salin, ebenda. Mit der Erklärung, Max Weber sei „ein tief a-musischer Mensch" gewesen, zielte Edgar Salin zu kurz. Max Weber ging auch mit der Geschichte zu abstrakt um. Nichts ist geschichtlich an dem Bedauern, "daß unsere Nation die Schule des harten Asketismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat", welchen Mangel er als „Quell alles Desjenigen" empfand, „was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswert finde" (W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920, Tübingen 1959, 106). Die Geschichte vom Aufstieg Preußens aus des Reiches Streusandbüchse dürfte damals auch in Heidelberg, für Stefan George ein Sumpf, noch so gegenwärtig gewesen sein, daß man sich über diesen beliebigen Umgang mit der Historie wundern müßte, wenn das eben nicht zu den Zeichen jener Moderne gehört hätte. Schon Nietzsche schwelgte in krassen Fehleinschätzungen. Nach Max Weber verfuhr Oswald Spengler in apodiktischer Selbstherrlichkeit mit geschichtlichen Tatsachen, vor allem in der Schrift „Preußentum und Sozialismus" von 1919. Ohne diesen Verfall der geschichtichen Apperzeption hätte Alfred Rosenberg nicht gewagt, seinen „Mythos des 20. Jahrhunderts" – in gegensätzlicher Absicht! – zu schreiben. Zur Kritik der Folgen von Ressentiment und Agitation in der Geschichtsschreibung vgl., auch am Beispiel Max Weber, R. Smend,

Emil Hammacher hat in seiner Kritik der „rationalen Lebensform" vor dem Ersten Weltkrieg den Satz geprägt: „An der Herrschaft der Abstraktion werden wir zugrundegehen." Das war damals kein isolierter Gedanke. Seine „Hauptfragen der modernen Kultur" war bereits die akademische Summe einer breit frontierten Moderne-Kritik, an derem Anfang York v. Wartenburg bereits erkannte, daß mit der modernen Denkweise jede politische verbindliche Gestalt aufhört. Max Weber war im stringenten Kontext dieser Periode die überragende Figur des Fin de siècle gewesen; dekadenter zweifellos als sein großer Gegenspieler Stefan George, wenn man den Dekadenz-Begriff von der pejorativen Plattheit befreit, die seine tragische Dimension erstickt. Max Weber hat sich darüber keinen Illusionen hingegeben. Was er über sich selbst in einem Brief an Ferdinand Tönnies zur Religionsfrage schrieb, liest sich wie markerschütternder Schrei: „Ich empfinde mich auch in dieser Richtung als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen innerstes Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit (um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen) abzufinden, aber auch nicht – als ein Baumstumpf, der hin und wieder noch auszuschlagen vermag – mich als einen vollen Baum aufzuspielen."[7] Das Fin de siècle aber rief seine Gegenkräfte auf den Plan, die neben den Trieben des Verfalls offenbar in einem Kopf nicht wirken können, ohne ihn – ecce homo Nietzsche – zu zersprengen.

Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht, Rede bei der Reichsgründungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin am 18. Januar 1933, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1968, 322.

[7] E. HAMMACHER, Hauptfragen der modernen Kultur, Berlin 1914, IV;

Noch bevor Max Weber seine blendende Karriere düsteren Glanzes antrat, verließ der frisch promovierte August Julius Langbehn aus Hadersleben in Nordschleswig seine vielversprechende Laufbahn als Kunstgeschichtler, um die Energien des Volkstums gegen die Zeichen des Niedergangs mobilzumachen, unter denen das Zweite Deutsche Reich gegründet worden war. Dem deutschen Staat eine deutsche Seele zu geben, war das Leitmotiv seiner volkspädagogischen Flugschrift „Rembrandt als Erzieher", die 1888 in erster Auflage erschien.[8] Was Langbehn in den

Briefwechsel zwischen WILHELM DILTHEY und dem GRAFEN PAUL YORK V. WARTENBURG 1877–1897, Halle 1923, Brief v. 13. 1. 1887; zu dem schnellen Gefälle auch S. LUBLINSKI, der seiner „Bilanz der Moderne" (1904), die aus Frohlocken und Widerwillen gemischt war, vier Jahre später seinen „Ausgang der Moderne" nachschickte, die in eindeutig kritischer Absicht verfaßt war; E. BAUMGARTEN, Max Weber, Werk und Person, Tübingen 1964, 670.

[8] J. NADLER, Literaturgeschichte, aaO, IV, 742. – THEODOR FONTANE hat sich – wie später viele andere – von dem sektiererischen Rankenwerk verführen lassen, den „Rembrandt-Deutschen" insgesamt geringzuschätzen; vgl. „Nante Strump als Erzieher – von einem Berliner", in: Sämtliche Werke, Nymphenburger Ausgabe, Bd. XXI/1. Es waren wohl Langebehns krause Ansichten über Preußen und die Preußen, die Fontane irritierten, der in manchen zeitkritischen Belangen durchaus ähnlich dachte. In der Mehrzahl haben Sätze von Rosseauscher Einfalt in ihrer Katechetisierung durch kleinere Geister, die des Cusaners strategische Methode der Einfaltung nicht nachvollziehen konnten, Langbehn einen unverdienten schlechten Ruf eingebracht. Dagegen hat E. HAMMACHER ihn gerecht eingeschätzt, als er den „trotz aller Übertreibungen sehr verdienstvollen Rembrandt-Deutschen" durch alle Abhängigkeiten hindurch eine „Selbständigkeit seines Urteils" bescheinigte (Hauptfragen der modernen Kultur, aaO, 249 und 343). Langbehn kam mit seiner Erkenntnis, daß uns „das Unendliche" nur „in endlicher Form sichtbar werden" kann (Rembrandt als Erzieher – Von einem Deutschen, 50. Auflage, Leipzig 1922, 60) immerhin dem Kernsatz von Juan Gris nahe, der besagte, daß Kunstwerke irdisch und zeitlich werden müssen, um Unsterblichkeit zu erlangen.

achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sah, scheint erst heute, in den achtziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts, im Niedergang vollendet: „Es ist nachgerade zum öffentlichen Geheimnis geworden, daß das geistige Leben des deutschen Volkes sich gegenwärtig in einem Zustande des langsamen, einige meinen auch das rapiden Verfalls befindet. Die Wissenschaft zerstiebt allseitig in Spezialismus; auf dem Gebiet des Denkens wie der schönen Literatur fehlt es an epochemachenden Individualitäten ... Die großen Koryphäen auf den verschiedenen Gebieten sterben aus; les rois s'en vont." Die Remedur bestätigt die Tiefenschärfe der erfaßten Lage. Langbehn empfahl dem deutschen Geistesleben, nachdem es „sich so mannigfach schon in räumliche und zeitliche Fernen verloren hat", „eine zeitweilige Rückkehr und eine vorzugsweise Konzentration auf das Heimatwesen." Die Treue des Deutschen gegen sich selbst, die er forderte, war für ihn „Treue gegen das angeborene enge Stück deutscher Erde" wie „Treue gegen den weiten lebendigen deutschen Volksgeist", zwischen denen es in seiner Sicht keinen Widerspruch gab. Was dabei herauskommen kann, wenn „die deutsche Philosophie" wieder ihren „Fuß auf deutsche Erde" setzt, hat ein halbes Jahrhundert danach der späte Heidegger paradigmatisch vorgeführt. Den Vorschlag einer „deutschen Geistesgeographie", eine „wissenschaftliche Darlegung von den Beziehungen der Einzelindividualitäten des deutschen Geisteslebens in Poesie, Kunst und Wissenschaft zu den betreffenden landschaftlichen sowie Stammescharakteren" hat Nadler für das Gebiet der Literaturgeschichte empirisch verwirklicht. Die schnellsten Wirkungen erzielte Langbehn unter der Jugend seiner Zeit. Den Anteil der modernen Naturwissenschaften an der „Brutalisierung

der Massen" im Blick, rief er seine Leser und Hörer auf, das „jetzige Gemisch von Roheit und Blasierheit" durch eine Bildung des Geistes, des Herzens und des Charakters zu ersetzen. „Maschinen müssen bleiben, aber Seelen müssen sie beherrschen", lautete sein entscheidender Satz.[9]

Diese Rufe fanden nachhaltiges Echo in der deutschen Jugendbewegung, die mit ihren Gegenmythen zum Fin de siècle, dem Treffen auf dem Hohen Meißner und der Schlacht von Langemarck, bewies, daß noch andere Prägungen möglich waren als Fachmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz. Walter Benjamins deutsche Pertinenz reichte über Gustav Wyneken gerade noch für den Hohen Meißner; sie hätte ihn – wie Rudolf Borchardt – gerettet, wenn ihre Amplitude nicht vor Langemark zurückgezuckt wäre.

Eine Generation vor Max Weber hat der Geograph Friedrich Ratzel die Rolle des Lebensraumes für den Menschen mit dem Antäus-Motiv verknüpft: „Die Natur fordert von jedem Volk, das als Volk gedeihen soll, ein Wohnen auf zusammenhängendem Boden, auf dem es breit ruht, in dem seine Wurzeln sich zu Tausenden verflechten. Nur den zusammenhängend und geschlossen verbreiteten Völkern kommt jene Kraft das Antäus zu, die aus dem festen Verhältnis zur eigenen Scholle entsteht." Er nahm hiervon die Juden, Armenier, Zigeuner und alle Nomadenvölker aus, die sich in „Steppen, in welchen ein Zurruhekommen überhaupt nicht möglich ist", rastlos tummeln, die indessen, wenn sie „eine sehr feste Organisation haben", zum „Schrecken gebildeter und in ihrem Kerne mächtigerer,

[9] A. J. Langbehn, Rembrandt als Erzieher, aaO, 45, 148, 117, 151, 127, 34, 24, 31

aber mit geringerer Beweglichkeit und mit einem kleineren Grade herdenhaften Gehorsams begabter Völker" werden können. Das feste Verhältnis verwurzelter Völker zur eigenen Scholle läßt eine natürliche Arglosigkeit entstehen, die von der festen Organisation nomadischer Minoritäten oft überrumpelt wird. Der Haß, der dann ausbricht, ist weniger ein Haß auf Fremde als ein Haß aus mißbrauchtem Vertrauen.

Ratzel sah auch den wesentlichen Unterschied zwischen den Landschaften in Nordamerika und in Deutschland: „Die waldreichen Mittelgebirge Neuenglands und des nördlichen New York haben vor dem deutschen die tiefe Einsamkeit, die mannigfaltigere Zusammensetzung des Waldes und Buschwerks und den Reichtum an stillen, klaren, waldumrandeten Seen voraus, mit denen die Seen des Schwarzwalds und der Vogesen und des Böhmerwalds nicht zu vergleichen sind. Der Harz und der Thüringer Wald haben keine Seen, in ihren Wäldern herrschen die Fichte und die Tanne über weite Strecken hin und unbedingt, und ihre Ruhe unterbricht sogar im Winter die Schar der Gäste, die selbst nur zu oft die Einsamkeit aufstören, die sie suchen. Es ist aber dennoch ein ganz anderer Genuß, den Harz zu durchwandern, als in den Urwäldern der Adirondacks zu streifen. Wir sind nun einmal Kulturmenschen, ob wir in Europa oder in Amerika wohnen, und die Würze unseres Naturgenusses ist eben die Kultur, die die Landschaft eines alten geschichtlichen Gebiets wie mit einem feinen Duft durchdringt, den man nicht immer genau bestimmen kann, dessen Fehlen aber ein Gefühl der Entbehrung erweckt. Der geschichtliche Hauch, der durch alle unsere Lande weht . . ., macht uns zu Aristokraten. Er erinnert uns daran, wie alt wir als Volk auf diesem Boden

sind, dessen Mitbesitzer wir uns nennen können . . . Es quillt ein warmes Gefühl der Beheimatung daraus hervor . . . Jedenfalls sind die geschichtlichen Stätten aus der Zeit der sächsischen Kaiser die leuchtendsten Erinnerungen meiner Harzwanderung."

Indem Friedrich Ratzel Erd- und Menschheitsgeschichte zusammendachte, eröffnete er, vornehmlich in seiner „Anthropogeographie" (1882–1891) und seiner „politischen Geographie" (1897) für die Geschichtsbetrachtung wie für die politische Analyse, für Militärstrategie wie für Wirtschaftsplanung eine Reihe neuer Perspektiven. Die Geschichts- und Kulturlandschaften waren ihm ein Lesebuch für Bindung und Wechselwirkung zwischen den Völkern und ihren Lebensräumen. Bevölkerungsdichte, Lebensdauer, Verstädterung und Auswanderung behandelte Ratzel als Fragen von Raumverhältnissen, Raumbewältigungen und Raumumbildungen. Die geographische Lage erhob er zu einer prägenden Komponente für den Geist und Charakter, für die Staatsform und die Wirtschaftsweise eines Volkes. Hier war schon wahrgenommen, was später Leo Frobenius das Paideuma der Individuen und der Völker nannte. Eine zusätzliche Prägung ging von der Nachbarlage für die Selbständigkeit, Abhängigkeit, Einflußnahme und Beeinflußung eines Volkes aus. Was später die von Rudolf Kjellèn und Karl Haushofer begründete Geopolitik über Rand- und Mittellagen, über Meere und Berge und Ebenen zu Tage förderte: es gibt darunter kaum eine Frage oder eine Erkenntnis, die nicht schon hier im Ansatz gestreift wäre.

Was nach ihm kommen sollte, merkte Friedrich Ratzel an den Peripherien der wachsenden Großstädte. Das Ausmaß der Raumzerstörung, das aus dem 20. Jahrhundert

ein Säkulum der Entortung gemacht hat, ahnte er allerdings nicht. Er hielt tröstlich zu wissen: „Zwei Dinge bleiben bestehn, wenn alles andre sich in buntem Wechsel wandelt: die Erde und die Notwendigkeit für uns, von ihr zu leben. Darin liegt das Elemantare des Bauernlebens, daß es in dieser doppelten Notwendigkeit wurzelt, und deshalb ist es unentwurzelbar." Daß dieser Erneuerungsquell für das Volksleben ein Menschenalter später zu versiegen begann, daß sich die Lebensbedürfnisse bald ubiquitär gegen die Erfordernisse der Erde kehren würden, war für Friedrich Ratzel noch undenkbar.[10]

Nicht für den jüngeren Ludwig Klages. Es bezeichnet die Rasanz der anhebenden Entortung, daß Klages am 21. Juli 1903, ein Jahr vor Ratzels Tod, an Friedrich Gundolf schreiben konnte: „Die Menschheit verdreckt sich von Tag zu Tag mehr. Wie könnte man noch irgend etwas tun in Rücksicht auf dies gen Himmel stinkende Geschmeiß! Vielmehr muß man intensiv zu vergessen suchen, daß Menschen überhaupt existieren: dieser Schimmelüberzug einer in Verwesung übergehenden Erdballkruste. Aber man kann den Moder stäuben und die Götzen wackeln machen: denn alles ist morsch bis ins Mark. Und darum: wer überhaupt hinaustritt, tue es wenigstens mit dem Schwert: ein Schwert aber ist auch das Forschen. Und so haben Sie Recht, daß eine Zeit der 'Umwühlungen' beginne, wie sehr auch die Zeit eine Tote ist."[11] Klages war wohl der erste, der

[10] F. Ratzel, Erdenmacht und Völkerschicksal – Eine Auswahl aus seinen Werken, hrg. v. K. Haushofer, Stuttgart 1940, 240, 237 f., 300 f., 217

[11] zit. nach: Stefan George 1868–1968 – Der Dichter und sein Kreis – Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N., Katalog, 166. Die schöne Literatur

die Totalität der Lebensraumzerstörungen begriff. In seinem Beitrag zum Treffen auf dem Hohen Meißner klagte er den modernen Menschen an, mit der Zerstörung der Landschaft sich selbst und die Tierwelt zu verwüsten, und er zückte das Schwert, indem er gegen Fortschritt und Technik die chtonischen Mächte aufrief, die in die Unterwelt vertrieben seien. Im „kosmogonischen Eros" rief er nach Ekstase, um den modernen Menschen vom Geist zu befreien, der nur noch eine leere Maske sei, um die Rache abzuwenden, die sich im Schoß der geschändeten Erde vorbereite, ihre gottlosen Kinder zu vernichten. Die antipodische Position zu Max Weber trat in der Interpretation der Sage vom verschleierten Bild in Sais hervor: „Weshalb will eigentlich der Jüngling den Schleier heben? Aus Forschbegierde oder, ganz nüchtern gesprochen, aus Neugierde? Zwischen Forschtrieb und Neugier besteht kein essentieller Unterschied. Jener wie dieser entspringt aus einer Beunruhigung des Verstandes, und den Verstand beunruhigt alles, was er noch nicht besitzt. Erkenntnistrieb ist Aneignungstrieb ... und wessen sich der Geist bemächtigt, ist unfehlbar entzaubert ..."[12]

Ludwig Klages gehörte mit solchen Anschauungen zu den Protagonisten der Lebensphilosophie – neben Dil-

reagierte auf die problematischen Seiten der Moderne, indem sie, seit sich die Gefährdung der Lebensräume abzeichnete, die Verbundenheit des Menschen mit der Natur zu einem bevorzugten Gegenstand erhob: in der Epik von Knut Hamsun über Charles Ferdinand Ramuz, Jean Giono bis Friedrich Griese, in der Lyrik von Max Dauthendey über Wilhelm Lehmann, Elisabeth Langgässer bis Peter Huchel und Carl Guesmer, um nur einige der Bedeutendsten zu nennen.

[12] L. Klages, Der Mensch und das Leben, Jena 1937, 23, 215.; Vom kosmogonischen Eros, München 1922, 44

they, Bergson, Unamuno. Ihr antithetischer Bezug zur fortschreitenden Rationalisierung aller Lebensbereiche zeigt hier ihren status nascendi. Max Webers Verstand versagte notwendig vor dem Kunstwerk. Klages setzte, Bergson vergleichbar, gegen den zergliedernden Erkenntnistrieb die schöpferische Aktivität. Die Koinzidenz der existentiellen Erfüllung im Rausch des unmittelbaren Augenblicks und des Ausdrucks in der Kunst gehört zu den großen sinngebenden Ideen in der Geschichte der Philosophie.[13] Klages hat die Grundgedanken seiner Werke über sechs Jahrzehnte durchdacht: in den achtziger Jahren mehr ahnend mit seinem Schulfreund Theodor Lessing in Hannover, von dessen späteren Werken „Der Untergang der Erde am Geist" (1925) das Ausmaß seiner Teilhabe bezeugte; in den neunziger Jahren schon wissend mit Alfred Schuler und Karl Wolfskehl in der Kosmischen Runde am Rande des George-Kreises in München.[14] Er ließ sich Zeit mit den systematischen Ausformungen. „Die Grundlagen der Charakterkunde" erschienen 1926, „Der Geist als Widersacher der Seele" in 3 Bänden 1929 bis 1932, die „Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck" 1942. Wenn Ortega y Gasset 1927 in seinem Essay „Vitalität, Seele, Geist" das seelische Moment bei der gotische Plastik abhandelt, das „unsere Aufmerksamkeit völlig von ihrem Material" ablenkt, und nach dem Satz „Der Ausdruck ergießt sich über das wirkliche Ding wie ein besonderer Saft und verhüllt den bloßen Stein, das bloße Holz, aus dem es besteht", anmerkt, er verdanke die erste Ahnung vom seelischen Ursprung des Ausdrucks „unbeschadet seiner Übertreibungen" Ludwig Klages, mag man sich wohl fragen, inwieweit die Aura bei Benjamin von Klages gespeist wurde.[15]

Das Zentrum des George-Kreises in Heidelberg bildete den Kontrapunkt zu Max Webers Wirken vor Ort. Es bekämpfte ihn als Repräsentanten der Zeitmächte. Friedrich Gundolf hat sie in kräftigen Farben gemalt: „Mag jedes Zeitalter sich anders nach den ewigen Sternen richten: das pure 'Zeit'alter, unseres, ist das erste das die Aufhebung aller Maßstäbe theoretisch wünscht und praktisch bestätigt. Nicht die Umwertung des bisherigen Wertes, sondern die

[13] Jorge Luis Borges würde nicht widersprechen, wenn man in dieser Koinzidenz den archimedischen Punkt aller seiner Erzählungen sähe.

[14] Über Prioritäten zu streiten, ist Kärrnersache. Es hätte ohne den später ausgebrochenen, antisemitischen Verschwörungstick von Klages über diese Dinge sicher keinen Streit zwischen ihm auf der einen und Lessing und Wolfskehl auf der anderen Seite gegeben. Hierzu: Th. Lessing, Einmal und nicht wieder, 1935, Kap. „Der Freund", „Gerichtstag über mich selbst" und „Meine Beziehungen zu Ludwig Klages"; K. Wolfskehl, Briefe aus Neuseeland, aaO, nach Register.

[15] Jose Ortega Y Gasset, Gesammelte Werke, Bd. IV, Stuttgart 1956, 345. G. Scholem hat sich in seinem Aufsatz „Walter Benjamin und Felix Noeggerath", Merkur 393, Februar 1981, vehement gegen W. Fulds These zur Wehr gesetzt, Benjamin habe den Begriff der Aura von Schuler übernommen, aber durch die Mitteilung, Benjamin sei 1915 von Berlin nach München übergesiedelt, um Klages zu treffen (der sich damals schon in die Schweiz verzogen hatte), eine Intensität der Beschäftigung Benjamins mit den Werken von Klages bekräftigt, die der Vermutung, seine Aura-Vorstellung stamme von Klages, eine biographische Gasse bahnt. Scholem war die Vermischung jüdischen Geistes mit nichtjüdischem Geist offensichtlich ein Greuel. Er verunglimpfte Juden, die sich darüber freimütig äußerten. Das Epitheton „grauenhaft", daß er über den Dialog zwischen Schoeps und Blüher fällte, schleuderte er auch gegen Theodor Lessings Erinnerungsbuch (Benjamin/Scholem, Briefwechsel, 213). Entsprechendes über Rudolf Borchardt (ebenda, 125). Der ungenierte Theodor Lessing war selbst Siegmund Freud, wie dieser am 9. 2. 1936 an Kurt Hiller schrieb, „in tiefster Seele antipathisch" (K. Hiller, Köpfe und Tröpfe – Profile aus einem Vierteljahrhundert, Hamburg 1950, 308).

Entwertung aller Werte: der 'absolute Relativismus'. Nicht kühne Neuerer und folgerechte Verbrecher wollen das, sondern Quallen und Wellen, und die sind diesmal nicht wie ehedem die Nachzügler und Mitläufer, sondern die Vorläufer des Zeitgeistes, sein fortgeschrittenstes Stadium. Das ist etwas neues in der Geschichte, wie zum erstenmal in der Geschichte ein Zeitgeist, das Fließen, das Abrollen, die Beziehung, der Fortschritt sich als Welt und Gott genommen hat. Zum ersten Mal ist Beziehung das einzige Wesen." Gundolf sah mehr als Weber, auch in der Campagna, die er, ebenfalls 1913, von den Toren Roms aus mit gelehrt-intuitiven Blick durchstreifte.[16]

Edgar Salin hat diesen „Kampf mit Max Weber" in vielfältigen Facetten beschrieben: er galt im Wissenschaftstheoretischen dem Alexandrinismus und im Politischen der Massendemokratie. Unter Alexandrinismus verstand der George-Kreis: Max Webers Haltung, die „als Folge des Willens zur 'Entzauberung' eine angeblich vorurteilsfreie, in Wirklichkeit bestenfalls kritisch-kühle, meist kritisch-zersetzende" war; Max Webers Stoff der Betrachtung, in der „alles, was da west und wurlt, in gleicher Weise behandelnswürdiges Objekt" war; Max Webers Form der Darstellung, die an der allgemeinen „Stilverwüstung" teilhatte, und die er selbst mit dem wegwerfenden Satz verteidigte: „schöne Gestaltung und gepflegte Sprache erweckten Zweifel an der wissenschaftlichen Natur eines Buches und seines Verfassers" – in genauem Gegensatz zu Friedrich Ratzel, der

[16] F. Gundolf George, 1930, 18. Die unerfreulichen Hiebe, die er vor- und nachher gegen Wolfskehl, Wolters, Klages eifersüchtig austeilte, können diese Stelle nicht kompromittieren. Zu seinen Campagna-Eindrücken vgl. F. Gundolf Briefe – Neue Folge, Amsterdam 1965, Brief an Leone Gräfin Keyserling v. 10. 3. 1913.

einmal sagte, jeder Politiker und jeder Wissenschaftler müsse mit einem Tropfen journalistischen Öls gesalbt sein. Die Folgen dieser Folgen der Entzauberung waren, „daß die Hochschulen nicht Pflanzstätten des lebendigen Geistes, sondern lebenswidrige Brutanstalten der allgemeinen Unbildung" wurden und die moderne Wissenschaft mit der „Setzung der Wissensfülle als Selbstzweck und Eigenwert" Eigenschaften der „Schädlichkeit" und „Lebensfeindlichkeit" annahmen. Die Favorisierung der Massendemokratie war die politische Kehrseite des Alexandrinismus. Max Weber war von der „Geltung der Masse" tief durchdrungen, wie es die Grundlagen seines Glaubens bedrohte, „wenn er in seiner Zeit die Macht eines großen Einzelnen anerkennen sollte – den durfte es nicht mehr geben." Der George-Kreis stellte mit seiner aristokratischen Haltung geistig und politisch Max Webers entzauberte Welt als eine entzauberte Massenwelt des demokratischen Liberalismus zutiefst in Frage. Es gab persönliche Rede- und Diskussionsduelle: zwischen Weber und George, später nur noch zwischen Weber und George-Jüngern, von ihrem Meister bewogen, den Verkehr nicht abreißen zu lassen.[17] Der Kampf mit Max Weber war kein Kampf gegen Max Weber. Es ging um die Dinge. Die entgegensetzten Positionen erschütterten noch nicht, was im Fortgang der Entzauberung Regel wurde, die gegenseitige Wertschätzung.

Die Rolle des Menschen bei der Zerstörung der Lebensräume war dem Dichter Stefan George schon klar, als er

[17] E. Salin, Um Stefan George, aaO, 107, 250, 130, 273 f. Auch E. Rosenstock-Huessy hat (in: Ja und Nein – Autobiographische Fragmente, Heidelberg 1968, 103) Max Weber, neben Adolf v. Hamack, unter die großen Förderer des Mittelmaßes eingereiht.

noch eine Kunst um der Kunst willen zu pflegen schien. In dem Band „Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten" von 1894 liest sich „Der Herr der Insel" wie ein Gleichnis der Entzauberung: der mythische Vogel stirbt „in gedämpften schmerzeslauten", als Menschen die sagenhafte Insel ansteuern. Es gibt keinen Dichter seiner Zeit, der, wie er in seinen letzten Bänden, „Der siebente Ring", 1907 – „Der Stern des Bundes", 1914 – „Das neue Reich", 1928, die Niedergänge so folgerichtig vorausgesehen hat. Josef Nadler war noch bestürzt von den „fantastisch überspannten Zeitanklagen"[18]; am „schlimmsten" aus dem „siebenten Ring" das, Alfred Schuler gewidmete, Gedicht „Porta Nigra" mit der Strophe:

Im schwarzen flor der zeiten doch voll stolz
Wirft es aus hundert fenstern die verachtung
Auf eure schlechten hütten (reisst es ein
Was euch so dauernd höhnt!) auf eure menschen:
Die fürsten priester knechte gleicher art
Gedunsne larven mit erloschnen blicken
Und frauen die ein sklav zu feil befände –
Was gelten alle dinge die ihr rühmet ...

Heute lesen sich diese Gedichte so hellsichtig wie sinnfällig. Stefan George ging mit seiner Zeit schroff und tief ins Gericht, als ihn „ergriff die schmach von stadt und reich verheert durch falsche führer", wie es über „Dante und das Zeitgedicht" im „siebenten Ring" hieß. Das sah nach ihm so schroff und tief nur noch Ezra Pound, der sich ebenfalls mit Recht auf Dante berief. Stefan George, der mit der Selbstgewißheit der Propheten auftrat, zu Unwillen Max Webers,

[18] J. NADLER, Literaturgeschichte, Bd. IV., 799

der Propheten für passé hielt, sah die Früchte am Baum der Rationalisierung faulen, bevor sie fielen, doch in der Erwartung, daß „der streit von mensch mit mensch und tier und erde" zu „neuer form und farbe" gedeihen werde, wie es im Vorspiel des Bandes „Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod" (1899) gesagt ist, und in dem Vorwissen an den „Gräbern in Speier" im „siebenten Ring":

Wir müssen mit den tränen unseres zornes
Den raum entsühnen und mit unserm blut
Das alte blut besprechen daß es hafte.

„Schon eure zahl ist frevel", schleuderte Stefan George in der „toten Stadt" des „Siebenten Ringes" Max Webers geliebten Massen entgegen. In eisiger Kälte exerzierte er die Relation „Der Künstler und die Zeit" durch: „Der heutige geistige und künstlerische mensch muss seine werte ausbilden in völliger loslösung von der allgemeinheit, von allen öffentlichen und tagbedingten forderungen (dem 'Offiziellen' und 'Aktuellen') wobei wir vorläufig ganz unerwähnt lassen dass jeder befruchtende, jeder befreiende gedanke aus geheimkreisen (zenakeln) hervorkam. er darf sich durch die heuchlerische klage nicht beirren lassen: so ginge jede berührung mit dem 'volk' verloren – denn die ungeheuren menschenanwüchse dieser zeit enthalten keine spur mehr von den spannkräften eines 'volkes'. dass er die millionen die er in einigen mustern zur genüge kennen lernt als ein nichtbestehendes übergeht, wird für ein wissendes zeitalter sowenig ein anstoss sein als was der Antikische tat mit der überwiegenden menge der sklaven und haustiere (pecus et mancipium)." In dieser Passage aus den Merksprüchen der Siebenten Folge der „Blätter für die Kunst", 1904, ist Max Weber, der den Forderungen des Tages ergeben diente, unschwer zu erkennen. Desgleichen

im nächsten Merkspruch, in dem von dem Zeichen der Zeit die Rede ist, „jede grösse herabzureden und nur für die erhaltung des mittelmaasses zu sorgen." Edgar Salin hat zornige Äußerungen Georges über Weber aufbewahrt. Der Dichter bezeichnete die Objektivität des Soziologen einmal als einen „armseligen Heidelberger Popanz"; ein anderes Mal sagte er „Diese Gelehrten sind noch schlimmer als die Plebs ..." Seinen wissenschaftlichen Jüngern hielt er vor: „Man muß etwas sein, um in der Erscheinung das göttliche Wesen oder, wenn euch das leichter scheint, die platonische Idee zu sehen."[19] Ihn erregte dabei weniger die Person als das Schicksal, das sich vollstreckte: die Entsühnung des Raumes durch Blut und Tränen. Im „Stern des Bundes", der im Januar 1914 erschien, faßte er eine Ahnung in Verse, die weit über die kommende Katastrophe hinausreicht:

Ihr baut verbrechende an maass und grenze:
'Was hoch ist kann auch höher!' doch kein fund
Kein stütz und flick mehr dient ... es wankt der bau.
Und an der weisheit end ruft ihr zum himmel:
'Was tun eh wir im eignen schutt ersticken
Eh eignes spukgebild das hirn uns zehrt?'
Der lacht: zu spät für stillstand und arznei!
Zehntausend muss der heilige wahnsinn schlagen
Zehntausend muss die heilige seuche raffen
Zehntausende der heilige krieg.

Es war ihm seit langem auch klar, daß alle Warnungen, die bis zurück zu Nietzsche ausgesprochen wurden, verhallen würden. Zwei Stücke weiter hieß es im „Stern des Bundes":

Einer stand auf der scharf wie blitz und stahl
Die klüfte aufriss und die lager schied
Ein Drüben schuf durch umkehr eures Hier ...
Der euren wahnsinn so lang in euch schrie
Mit solcher wucht dass ihm die kehle barst.
Und Ihr? ob dumpf ob klug ob falsch ob echt
Vernahmt und saht sie als wäre nichts geschehen ...
Ihr handelt weiter sprecht und lacht und heckt.
Der warner ging... dem rad das niederrollt
Zur leere greift kein arm mehr in die speiche.

Es ist wohl leichter, wie Max Weber, den Rationalisierungsprozeß „ohne Illusionen" und „männlich" zu ertragen, wenn man alles in Beziehungen aufgelöst hat, nichts mehr anschaulich ist, man selbst nichts mehr sieht, als, wie Stefan George, den vorausgesehenen Folgen, wenn sie eingetreten, standzuhalten. Die Gloriole, mit der Max Weber seine Pose umwuchtete, zerstiebt, wenn man seine Selbststilisierung nach dem Ersten Weltkrieg in dem berühmten Vortrag „Wissenschaft als Beruf"[20] mit der Haltung vergleicht, die Stefan George während dieses Krieges in dem

[19] E. SALIN, aaO, 254, 293, 274. – KARL LÖWITHS Behauptung, die Gegnerschaft, die Max Weber aus dem Kreis um Stefan George entgegenschlug, sei nicht auf George und Gundolf zurückzuführen (Max Webers Stellung zur Wissenschaft, in: Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 252), ist schlicht unzutreffend. EDGAR SALIN hat in seiner „Geschichte der Volkswirtschaftslehre", die er in der 5. Auflage „Politische Ökonomie" nannte (Tübingen 1967), die Differenz zwischen Weber und George produktiv aufgegriffen, indem er die ökonomischen Lehren der ganzen Zeit in rationale und anschauliche Theorie schied – mit sympathetischem Akzent auf der letzteren; vgl. hierzu: H.-D. SANDER, Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie, aaO, 2.

[20] Von K. LÖWITH unkritisch rekonstruiert in „Max Webers Stellung zur Wissenschaft". aaO, Stefan Georges größere Weitsicht kann nicht dadurch bestritten werden, daß Max Weber ihm nur esoterischen Sektengeist zugestehen wollte.

Gedicht „Der Krieg" zeigte, das als Separatum gedruckt wurde, ehe es in „Das neue Reich" einging. Der Dichter, der ihn kommen sah, sprach da:

Was euch erschüttert ist mir lang vertraut,
Lang hab ich roten schweiß der angst geschwitzt
Als man mit feuer spielte ... meine tränen
Vorweg geweint ... heut find ich keine mehr.
Das meiste war geschehn und keiner sah ...
Das trübste wird erst sein und keiner sieht ...

Es werden keine Triumphe sein: „nur viele untergänge ohne würde." Auch das war weit über die Zeit hinaus gesehen. George erfuhr das Schicksal aller Seher, die der Gang der Dinge rechtfertigte. Gleichwohl klingt keine Genugtuung aus den Versen:

Nie wird dem Seher dank ... er trifft auf hohn
Und steine, ruft er unheil – wut und steine
Wenn es hereinbrach. Angehäufte frevel
Von allen zwang und glück genannt, verhehlter
Abfall von Mensch zu Larve heischen busse ...
Was ist IHM mord von hunderttausenden
Vorm mord am leben selbst?

Der Weltkrieg ist eingebaut in einem größeren Zusammenhang. Er ist weniger erkennbar in diesem berühmten Zeilen:

Der alte Gott der Schlachten ist nicht mehr.
Erkrankte Welten fiebern sich zu ende

als in jener unauffälligeren Stelle vom Zwang und Glück genannten Frevel, vom Abfall des Menschen zur Larve, wo er als der Prozeß der Rationalisierung aller Lebensbereiche aufscheint, dem nicht nur Hunderttausende, Millionen zum Opfer fallen, sondern das Leben selbst. Wenn George schrieb:

Weit minder wundert es dass soviel sterben
Als dass soviel zu leben wagt

so verhüllte er in diesem Satz, der so manches fromme Gemüt verletzte, die Quintessenz seines Wirkens: die Mehrzahl seiner jungen Anhänger, in denen er Träger eines neuen Reiches sah, verbluteten ebenfalls auf den Schlachtfeldern. Hatte er einst im „Stern des Bundes" seinem Engel gedankt:

Du gabst genug mir welten zu bewegen:
Den fussbreit festen grund worauf ich stehe

so brauchte er jetzt den festen Grund, um zu ertragen, daß er nichts bewegt hatte. Dem „Dichter in Zeiten der Wirren" blieb nur noch, auf ein junges Geschlecht zu setzen, „gestählt im banne der verruchten jahre" das wieder „mensch und ding mit echten massen misst", das „von sich spie was mürb und feig und lau", und „einem jungen Führer im ersten Weltkrieg" zu raten, es nicht gleich dem „unbedachtsamen schwarm" zu tun, „der was er gestern bejauchzt heute zum kehricht bestimmt". Stefan George senkte seinen Mythos vom „Geheimen Deutschland" tief in die Erde zu schützendem Schlaf, damit es „wunder undeutbar für heut geschick wird des kommendes tages", wenn es gilt, auf „ursprünglichem boden" einen „neuen raum in den raum" zu schaffen. Bis dahin müssen wir „durch die vollendete Zersetzung hindurch", sagte er 1919 in Heidelberg zu Ernst Robert Curtius.[21]

[21] E. R. Curtius, Stefan George im Gespräch, in: Kritische Essays zur europäischen Literatur, Bern 1963, 116. Unwissende, wie Brecht sie nennen würde, die sich noch immer über den, 1926 erschienenen. Roman „Volk ohne Raum" von Hans Grimm aufregen, sollten von den deutschen Dichtern, welche die Raumproblematik im Zusammenhang mit der Vermassung sahen, nicht nur Stefan George

Am 11. November 1945 notierte Bertolt Brecht, noch im amerikanischen Exil, in seinem „arbeitsjournal": „Ezra Pound wurde in Italien arrestiert und wird als verräter hierhergebracht. etwas von feudaler würde hängt um diese George, Kipling, d'Annunzio, Pound. immerhin historische figuren, nicht gerade auf den märkten zu finden, eher in den tempeln – am rande der märkte." Hieraus spricht mehr als der Blick des Theaterdichters für eine wirkungsvolle Szenerie. Hier schwang untergründiger Respekt mit vor einer Größe, zu der er selbst nicht mehr fähig war.

Der deutsche marxistische Theaterdichter, den nichts mit George verband als die Vorliebe für Kleinschreibung, war offensichtlich von der Haltung eingenommen, die Stefan George in der Geschichte seiner Zeit durchgehalten hat, vornehmlich in seinem letzten Jahrzehnt. Walter Benjamin gestattete die marxistische Pertinenz nicht, sich in einer vergleichbaren Ritterlichkeit über den auch ihm wesensfremden Dichter zu äußern. Am Anfang seines französischen Exils schlug er Georges Stil ahnungslos dem Jugendstil zu: „in dem das alte Bürgertum das Vorgefühl der eignen Schwäche tarnt" und Georges Ziel agitatorisch den verschiedenen Versuchen, die „Ordnung, die schon in allen Fugen nachgab" – mit dem „siebenten Ring" zusammenzuschmieden.[22] Der Artikel erschien pseudonym in der „Frankfurter Zeitung", er enthielt deswegen die Ansicht des Verfassers nur teilweise. Was Benjamin außerdem über George dachte, schrieb er in den Tagen der Abfassung

heranziehen, sondern auch PAUL ERNST, der in seinen „Jünglingsjahren" (1931) erzählte, wie er in den Zeitenwirbel der Vermehrung hineingerissen wurde, nachdem er die Folgen in den „Grundlagen der neuen Gesellschaft" (1929) beschrieben hatte.

[22] BERTOLT BRECHT, arbeitsjournal, aaO, 764; W. BENJAMIN, Schriften, II, 325, 324

an Scholem: „Zwei Rezensionsexemplare versetzen mich in die sehr leidige Zwangslage, jetzt, und vor einem deutschen Publikum, über Stefan George sprechen zu müssen. Soviel glaube ich gemerkt zu haben: wenn jemals Gott einen Propheten durch Erfüllung seiner Prophetie geschlagen hat, so ist es bei George der Fall gewesen."[23] Er meinte damit platterdings, daß Gott mit dem Dritten Reich George für die Verkündung des „neuen Reiches" gestraft habe, und fügte der Kapitalismus-Apologie den Faschismus-Verdacht hinzu.

Im Jahre 1911 sagte George zu Curtius, als habe er im Visier das Apperzeptionsrelief des bal en masque: „Juden sind die besten Leiter. Sie sind geschickt im Verbreiten und Umsetzen von Werten. Freilich, so elementar wie wir erleben sie nicht. Sie sind überhaupt andere Menschen. Ich erlaube nie, daß sie in meiner Gesellschaft oder im Jahrbuch in der Überzahl sind . . ."[24] Die Bemerkung, daß die Juden

[23] BENJAMIN/SCHOLEM, Briefwechsel, 78. Benjamin schrieb den Brief am 16. 6. 1933. Der Artikel erschien in der FZ am 5. 9. 1933. Am Vorabend, dem 4. 9., bestärkte Scholem Benjamin in seiner Sicht: „Zu Deinem Aufsatz über George möchte ich nur sagen, daß ich es begrüßen würde, wenn Du Deine doch recht aktuelle, wenn auch nicht gerade zur Zeit anerkannte, Ansicht an einem neutralen Ort direkt und ohne alle Abschwächung und ohne Diplomatie auszusprechen versuchen würdest. Schließlich, so oder so, liegt hier und nirgends anders der Hund des dritten Reiches begraben, und die Perspektiven, die sich nun angesichts des traurigen Sieges einem nachdenklichen Beobachter wie Dir in diesem Werk eröffnen dürften, sollten nicht durch Zensurrücksichten gebrochen oder abgeschwächt werden." (98).

[24] E. R. CURTIUS, Stefan George im Gespräch, aaO, 112. Mindestens hier wird die Haltlosigkeit der Attacken auf den George-Kreis als eine jüdisch gesteuerte Organisation offenbar, in die sich Ludwig Klages nach seinem Bruch mit dem Meister hineinsteigerte. Dieses Zitat und der folgende Text widerlegen aber auch den Vorwurf eines geistigen Neutralismus, den CHRISTOPH STEDING in seinem Nachlaß-Werk „Das Reich und die Krankheit der europäischen

nicht so elementar erleben wie die Deutschen, wirft zweifellos ein klärendes Licht auf den Unterschied im Blick auf George bei Benjamin und Brecht. Brecht sah noch die Figur in ihrem geschichtlichen Raum, Benjamin nur noch einen Typus in einem abstrakten Beziehungsgeflecht. Eine Pertinenz ist keine Bindung. Benjamin verfehlte die Objektbestimmung aus einer gesteigerten Ortlosigkeit. Georges Hinweis, daß er in seinem Kreis die Juden in Minorität hielt, erklärt auch sein differenziertes Verhältnis zum Dritten Reich. Wie Michael Landmann mitteilte, machte sich George, als ihm die Präsidentschaft der Deutschen Akademie für Dichtkunst angetragen wurde, ein Vergnügen daraus, seine, nicht politisch motivierte Absage, von Ernst Morwitz überbringen zu lassen. Er soll auch gefordert haben, daß Ernst Kantorowicz an der Frankfurter Universität wieder als Mediaevist eingesetzt werde. „Aber bei allem Bedauern über das Schicksal einzelner ihm nahestehender Juden", schrieb Landmann, „fand er für das Unrecht, das den Juden als ganzen angetan wurde, kein Wort". Er weigerte sich sogar, bei seinem letzten Aufenthalt im Tessin seinen alten Freund Karl Wolfskehl zu empfangen, der ihn überreden wollte, sich von „Hitlerdeutschland" zu distanzieren. Er starb am 6. Dezember in Minusio bei Locarno, ohne eine öffentliche Stellungnahme hinterlassen zu haben. George fand, daß eine Überzahl an Juden nicht nur seinem Kreis und den Jahrbüchern abträglich würden, sondern auch umfassenderen Größenordnungen, nicht zu-

Kultur", aaO, passim, gegen George und seinen Kreis erhob. „Eine zu grosse Zahl freidenkender Juden" hielt auch T. S. Eliot in einer Rede an der Universität von Virginia im April 1933 für die Gemeinwesen als „nicht wünschenswert" (in: After Strange Gods, zit. nach „Frankfurter Allgemeine", 20. 8. 1988).

letzt dem Deutschen Reich, und er fand auch, daß die Juden ihren wachsenden Einfluß in der Weimarer Republik mißbrauchten, wie das Hans-Joachim Schoeps und andere feinfühlige Juden gleichfalls gefunden hatten.

Michael Landmann, der selbst nicht dieser Spezies zugehörte, deutete ein Gleichnis in diesem Sinne aus, mit dem der Dichter dem pikierten Jüngling seine Stellung in diesen Dingen andeutete: „Wenn mir einer die Kasse stiehlt und mit ihr nach Hamburg durchbrennt, dann muß ich ihn verfolgen. Ist aber der, der das tut, mein eigener Sohn, dann steht es doch anders." Das sagte er ihm zum „nationalsozialistischen Judenprogramm", dessen einzelne Ausschreitungen er ablehnte, aber für ihn keinen Gesichtspunkt bilden konnten, die Juden zu beurteilen. Und zur nationalsozialistischen Bewegung sagte George zu Landmann: „Es gibt über jeden wirtschaftlichen Vorteil hinaus etwas, was man nennt die Ehre eines Volkes. Wenn die verloren ist, ist alles andre gleichgültig. Als die Nationalsozialisten 10 Abgeordnete hatten, hat man über sie gelächelt. Seit sie 107 haben, hat sich in all den Ämtern, wo bisher recht lumpig verfahren wurde, das Blättchen ein bißchen gewandt. Mich geht nicht der Inhalt, sondern nur der Impuls der Bewegung an." Sogar Landmann sah darin nicht mehr als eine Chance, die der Dichter dem Neuen gab, keineswegs eine carte blanche. Unmöglich konnte George, lautete Landmanns Fazit, „der sich zeitlebens zu seiner Zeit im Gegensatz fühlte, im Augenblick, in dem eine neue Epoche anbrach, entsetzt zurückfahren und gegen sie das Bisherige verteidigen, das er für untergangsreif hielt."[25] Es hat

[25] M. Landmann, Stefan George – Erinnerung und Interpretation, in: Neue Deutsche Hefte 119, 15. Jahrgang, Heft 3; über den damaligen Antisemitismus, vgl. in Sonderheit die jüdischen Beiträge der Sam-

einen starken Anschein, daß Brecht dies in seinem assoziativen Blick auf Pound, d'Annunzio, George intuitiv einbegriff. Für untergangsreif hielt auch er das Bestehende um sich herum. Brecht gab dem Kommunismus, von dem er sich die Wende erhoffte, sogar die carte blanche.

Als Emil Hammacher 1913 den Satz formulierte: „An der Herrschaft der Abstraktion werden wir zugrundegehen", hatte er an Erkenntnis nicht nur vieles hinter sich und neben sich. Seine Kritik der rationalen Lebensform erweiterte sich zu einer vorwegnehmenden Synopsis der Fehlentwicklungen des anhebenden 20. Jahrhunderts, unter denen alles zur „bloßen Relation" wird: „Das Zeitalter der Reizsamkeit, der Nervosität beginnt; der Mensch verliert seine organische Einheit und wird zum Spiel des Empfindungslebens ... Schon die bloße Wahrnehmung ist jetzt auf Abstraktion eingestellt. Die Liebe zum Konkreten, zur

melbände: „Der Jud ist schuld ...", Basel 1932, und „Klärung", Berlin 1932. Die Tagebücher von ERNST FEDER, Redakteur des Berliner Tageblatts, aus den Jahren 1926–1932, „Heute sprach ich mit ..." (hrg. v. C. Lowenthal-Hensel und A. Pauker, Stuttgart 1971) sind voll von Bemerkungen alteingesessener Juden über die ostjüdische Asylantenflut und die von urwüchsiger Vetternwirtschaft begünstigte Eroberung ganzer Berufszweige durch Juden als Wurzeln des ansteigenden Antisemitismus. Wie in diesen Kreisen die immer gefährlicher werdende Lage eingeschätzt wurde, geht aus folgender Notiz vom 24. Januar 1931 hervor: „James Simon viel schlechter ..., ist aber immer interessiert und erzählt selbst, wenn auch viel matter als sonst. Reta Langen habe ihm erzählt, daß Fritz Andreae (Schwager Walter Rathenaus) kürzlich eine Zusammenkunft mit Nationalsozialisten gehabt habe, um zu sehen, ob eine Möglichkeit einer Einigung mit ihnen für das Bürgertum bestünde. Habe die Verhandlungen aber dann abgebrochen, weil die Leute so dumm, unwissend, borniert seien, daß es zwecklos wäre ..." Vgl. hierzu unten: Thesen zum Dritten Reich. M. Landmanns George-Notate lassen aber auch das simplifizierende Bild von George als Antipoden des Dritten Reiches, das ELISABETH GUNDOLF aaO, entwarf, als eine fromme Legende erscheinen.

Natur, zur Realität in ihrem einmaligen unwiederholbaren Sinne schwindet; die natürliche Herzlichkeit, der die Versachlichung des sozialen Lebens besonders ungünstig ist, aber auch die Ursprünglichkeit und Frische nehmen ab. An ihre Stelle tritt eine ständig reflektierende Gebrochenheit. Auch die Wissenschaft, die das neunzehnte Jahrhundert geschaffen hat, erfolgt jetzt meistens mehr aus sachlich abstraktem Interesse als aus innerstem Lebensbedürfnis ... Der Sinn für das Ganze wird allmählich so erstickt, daß wir das Problematische unserer Existenz nicht mehr empfinden."

Max Weber empfand es schon, aber wie wenig er wirklich gesehen hat, zeigen Hammachers einzelne Diagnosen und Prognosen: Die rationale Lebensform zertrümmert die Persönlichkeit, schwächt den Verstand und arbeitet an ihrem „eigenen Untergange zu einer allgemeinen Ermattung hin." Die rationale Lebensform bewirkt Nivellierung, Vermassung: der Bereich der Öffentlichkeit nimmt zu, doch der Stil, die Künste, die Religion nehmen ab; es steigt die Anarchie und die Gleichgültigkeit gegenüber den allgemeinen Angelegenheiten; das Verantwortungsgefühl schwindet; Anpassung heißt die Losung, Unaufrichtigkeit die Devise und Mittelmäßigkeit ist Trumpf; ein zur Tatenlosigkeit erziehender Relativismus wird zur herrschenden Gewalt. „Die räsonnierende Kultur der großstädtischen Talmigefühle beginnt, die Zeit, in der mit dem Unglauben der Aberglaube steigt ..." Der Rationalismus wird an seinem Ende jede Nationalkultur zerstört haben. „Man wende nicht ein, noch schlummere im Volke – besonders im Osten unseres Vaterlandes – ein außerordentlicher Reichtum an Kraft und unreflektiertem Gefühl. So sicher dies richtig ist, so ist es nach unserer Lebensform, die ständig

fortschreitet, nur noch eine Frage der Zeit, wann auch hier der Rationalismus endgültig siegt und die unüberwindlichen Schwierigkeiten der Gegenwart verallgemeinert." Oswald Spengler machte sich im „Untergang des Abendlandes" noch Illusionen. Der Prozeß ist global. „Wo nämlich", fragte Hammacher, „sollte das Volk sein, das uns ersetzen könnte, wie einst die Germanen die antike Welt, deren Kreislauf wir nun wiederholt hätten? Die Menschheit ist inzwischen eine empirische Einheit geworden, und es kann als fast sicher angesehen werden, daß sich der Wucht der westeuropäischen Kultur, die als rationalistisch ja auch allgemein mitteilbar ist, kein Volk der Erde ernsthaft wird entziehen können, auch nicht die Russen, deren führende Schichten schon genügend durch sie zersetzt sind. So steht denn nicht weniger als das Schicksal der gesamten Menschheit auf dem Spiel."[26]

Die fortschreitende Rationalisierung aller Lebensbereiche konstituiert die Herrschaft der Abstraktion, an der wir zugrundegehen werden. Es bedarf des Krieges gar nicht, wie Karl Kraus in apokalyptischer Ekstase wähnte, um die „letzten Tage der Menschheit" zu antizipieren. Stefan George nannte das Unabwendbare weniger dramatisch und treffender die „vollendete Zersetzung". Die Moderne ist die Dekadenz der Neuzeit, die mit der Renaissance begonnen hatte.

Einer Weltpolitik, deren Methode Nihilismus geworden ist und deren Werke alle Dinge dieser Welt auflösen, kann an einer neuen Renaissance nicht nur nichts gelegen sein; sie muß sie unterbinden. Wenn die schaffende Lust zur zerstörerischen Lust wird, erscheint ihr jeder schöpferische

[26] E. HAMMACHER, aaO, 98–118, 139, 294

Impuls als Feind. Die Zersetzung ist erst dann vollendet, wenn sie die Kräfte befällt, die sie befördert, wenn auch der Apokalyptik die Stunde der Apokalypse schlägt. Der Totentanz Benjamins zeigt, wie sich ein solcher Prozeß beschleunigen kann. Im Jahre 1931 feierte er noch den Apokalyptiker Karl Kraus auf eine wahrhaft zernichtende Weise. „Allzulange lag der Akzent auf dem Schöpferischen", schrieb Benjamin in wohlverstandenem eigenen Interesse. „So schöpferisch ist nur, wer Auftrag und Kontrolle meidet. Die aufgegebene, kontrollierte Arbeit – ihr Vorbild: die politische und die technische – hat Schmutz und Abfall, greift zerstörend in den Stoff ein, verhält sich abnutzend zum Geleisteten, kritisch zu ihren Bedingungen und ist in alledem das Gegenstück zu der des Dilettanten, der im Schaffen schwelgt. Dessen Werk ist harmlos und rein; das Meisterliche verzehrend und reinigend. Und darum steht der Unmensch als der Bote des realeren Humanismus unter uns. Er ist der Überwinder der Phrase. Er solidarisiert sich nicht mit der schlanken Tanne, sondern mit dem Hobel, der sie verzehrt, nicht mit dem edlen Erz, sondern mit dem Schmelzofen, der es läutert. Der Durchschnittseuropäer hat sein Leben mit der Technik nicht zu vereinen vermocht, weil er am Fetisch schöpferischen Denkens festhielt." Karl Kraus ist ihm der Phänotyp dieser realen Humanität, „die sich an der Zerstörung bewährt", die bis zu einer Zerstörung geht, die „dem eigenen Werk gerecht wird". Kraus ist deshalb einer jener Unmenschen oder, nach dem Bilde von Paul Klee, ein „neuer Engel": „Vielleicht von jenen einer, welche, nach dem Talmud, neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen, geschaffen werden, um, nachdem sie vor Gott ihre Stimme erhoben haben, aufzuhören und in Nichts zu vergehen." Karl Kraus wartete es noch ab, bis er

verging. Walter Benjamin stürzte sich selbst in dieses Nichts, nachdem er seine letzte, die kommunistische Pertinenz, eine Pertinenz der kontrollierten Arbeit, abgestreift hatte – noch nicht zehn Jahre nach diesem Preisgesang.[27]

So mag aus diesem Sinnbild der apokalyptischen Selbstverschlingung ein Trost aufsteigen, eine Aussicht auf Abkürzung des Verfahrens. Liegt, nach Ernst Jünger, der Vorteil der Nihilisten darin, daß es im auflösenden Zustand der Moderne leichter ist, die Beschleunigung zu steigern, als auf eine ruhige Bahn umzukehren, liegt ihr Nachteil darin, daß die Beschleunigung schließlich einen Grad erreicht, in dem die fliegenden Dämonen verbrennen.

[27] W. Benjamin, Schriften, II, 194

7. Monumentum aere perennius

Der Staatsrechtler Carl Schmitt hat nach dem Ersten Weltkrieg die umfassende Kritik der Moderne auf den politischen Begriff gebracht. Er stellte ihr schöpferische Position entgegen, die nicht dadurch erledigt ist, daß sie sich in der Faust von Walter Benjamin, der nach ihr griff, in den Strohhalm des Ertrinkenden verwandelte. Der horazisch umschriebene Ruhm gründet sich auf sein schwieriges Unternehmen, inmitten aller Beschleunigungen eine ruhigere Bahn angesteuert zu haben. Er setzte mit einem schlüssigen Kampf gegen Max Weber an und geriet schnell in das Sperrfeuer des Weltbürgerkrieges, weil ihn der jüdische Geist ebenso schlüssig zum Erbfeind erkor.

Carl Schmitt verifizierte 1931 die Rationalisierung aller Lebensbereiche im Bereich des Politischen als Prozeß fortwährender Neutralisierungen, die allesamt auf Entpolitisierungen hinauslaufen.[1] Die Entfesselung der partikula-

[1] C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, Text von 1932. Die Carl Schmitt-Schülerin Johanna Kendziora hat 1933 in ihrer Dissertation „Der Begriff der politischen Partei im System des politischen Liberalismus" (Korreferent Moritz Julius Bonn), ausgehend von Schmitts „Wendung zum totalen Staat", wo es hieß: „In dem zur Selbstorganisation der Gesellschaft gewordenen Staat gibt es eben nichts, was nicht wenigstens potentiell staatlich oder politisch wäre" (In: Positionen und Begriffe im Kampf gegen Weimar – Genf – Versailles, 1923–1939, Hamburg 1940, 152), von der „Politisierung aller Lebensgebiete" gehandelt (Bottrop 1935, passim) – auf welche Kehrseite die Rationalisierung aller Lebensbereiche tatsächlich hinauslief ...

ren Gewalten, deren Bändigung einst zu den elementaren Aufgaben des Staates gehört hatte, war die Folge für den Pluralismus der Parteien, die Machtergreifung einer dieser Gewalten die Folge für die Parteidiktatur. Beide Richtungen vollendeten die Aufhebung des Staates als politischer Einheit der Neuzeit, wie sie heute die Supermächte mit ihren Satellitensystemen verkörpern.[2]

Im Bereich des öffentlichen Rechtes bestimmte Carl Schmitt 1932 die Rationalisierung als Liquidationsmodus der Legitimität und mit ihr „jeder auf sich selbst beruhenden und höheren Autorität und Obrigkeit." Legitimität

[2] C. SCHMITT schätzte damals die Diktatur der bolschewistischen Partei in der Sowjetunion noch als einen Staat ein, „der mehr und intensiver staatlich ist als jemals ein Staat des absolutesten Fürsten, Philipps II., Ludwigs XIV. oder Friedrichs des Großen." (Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, 80). 1933 versuchte er dem Dritten Reich mit seinem „totalen Staat" ein staatsrechtliches Gestänge zu geben – was in erster Linie von der NSDAP bekämpft wurde. Nach jahrzehntelangen Erfahrungen, die man seither mit Parteidiktaturen gemacht hat, schrieb er später: „Wenn der Begriff des Totalen nicht nur quantitativ gemeint ist, sondern eine bestimmte Intensität der Machtorganisation enthält, dann ist es nicht der Staat, sondern immer nur eine Partei, die Subjekt und Träger eines Totalitarismus sein kann. Der Staat ist dann nicht mehr das Ganze, um das es sich im geschichtlichen Moment handelt. Vielmehr tritt ihm eine Partei, also ein Teil, bewußt als Träger einer neuen Totalität gegenüber und drängt ihn in eine nur quantitative Totalität ab. Die geschichtliche Dialektik bewegt sich demnach um die Negation des Ganzen durch den Teil, der eben dadurch beansprucht, mehr zu sein als das – bisher vorhandene – Ganze. Unter diesem Aspekt gibt es heute keine totalitären Staaten, sondern nur totalitäre Parteien" (Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954, Berlin 1958, 366). – Der erste, der den Kern dieses Verhältnisses begriff, war freilich GUSTAV RADBRUCH, als er in seinem Aufsatz „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht" (1946) von Bestimmungen schrieb, „durch welche die nationalsozialistische Partei entgegen dem Teilcharakter jeder Partei die Totalität des Staates für sich beanspruchte" (Rechtsphilosophie, 8. Aufl., Stuttgart 1973, Anhang).

wurde nur noch als „Ausdruck der Legalität" verstanden oder „aus ihr abgeleitet". Er zitierte dazu Max Weber, der einmal sagte; „diese Legalität kann als Legitimität gelten" oder „die heute geläufigste Legitimität ist der Legalitätsglaube", und Otto Kirchheimer aus dem Umkreis der Frankfurter Schule, der feststellte, daß die Legitimität der parlamentarischen Demokratie „nur noch in ihrer Legalität" besteht.[3] Als Carl Schmitt 1950 zu diesem Thema zurückkehrte, zitierte er zur Funktionalisierung des Rechtes erneut Max Weber: „Wie immer sich unter diesen Einflüssen das Recht und die Rechtspartei gestalten mögen, unter allen Umständen ist als Konsequenz der ethischen und ökonomischen Entwicklung die zunehmende Wertung des jeweils geltenden Rechts als einer rationalen, daher jederzeit zweckrationalen umzuschaffenden, jeder inhaltlichen Heiligkeit entbehrenden, technischen Apparates sein unvermeidliches Schicksal. Dieses Schicksal kann durch die aus allgemeinen Gründen vielfach zunehmende Fügsamkeit in das einmal bestehende Recht zwar verschleiert, nicht aber wirklich von ihm abgewendet werden." Und er kommentierte das mit dem blitzartigen Aperçu: „Der Verwandlung des Rechts in die Legalität folgte unmittelbar die Verwandlung der Legalität in eine Waffe des Bürgerkriegs." In den Nachbemerkungen steigerte Carl Schmitt einige Jahre später die Erhellungsintensität mit dem Zusatz: „Die Legalität wird zur vergifteten Waffe, die man dem politischen Gegner in den Rücken stößt. In Bert Brechts Roman schließlich befiehlt der Gangster-Führer seinen Leuten: Die Arbeit muß legal sein. Hier endet die Legalität als Gang-

[3] C. SCHMITT, Legalität und Legitimität, in: Verfassungsrechtliche Aufsätze, aaO, 269

sterparole. Als eine Botschaft der Göttin Vernunft hatte sie begonnen."[4]

Es war wieder Max Weber, den Carl Schmitt als ein Beispiel für die „Kulturuntergangsstimmung" anführte, die „einem dunklen Gefühl für die Konsequenz des nun zu Ende getriebenen Neutralisierungsprozesses entsprang." Die geistige Neutralität war im Bereich der Technik „beim geistigen Nichts angelangt." Und er zögerte nicht, ihm diesmal unter allen akademischen Ehren den geistesgeschichtlichen Todesstoß zu versetzen: „Aber die Angst war doch schließlich nichts anderes als der Zweifel an der eigenen Kraft, das großartige Instrumentarium der neuen Technik in seinen Dienst zu stellen, obwohl es nur darauf wartet, daß man sich seiner bedient."[5] Die Frage der Technik ist eine Machtfrage. Die Antwort ihrer Beherrschung mußte die Weimarer Republik als Wiege der Existenzphilosophie versagen. Nur in dieser Zeit konnte Carl Schmitt den Satz prägen: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet."[6] Die Souveränität war nur noch ausnahmsweise zu erkennen. Natürlich erschöpfte sie sich für Carl Schmitt nicht in diesem Satz, der schon zur Zeit der Veröffentlichung als Gedankenfrevel erschien. Die Beherrschung der Technik, die eine Beherrschung der Menschen voraussetzt, die mit der Technik umgehen, ist nur von einer Position ungeschmälerter Souveränität möglich. Ein

[4] C. Schmitt, Das Problem der Legalität, ebenda, 447, 450

[5] C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, aaO, 92 f.

[6] C. Schmitt, Politische Theologie, 1922, erster Satz. Für den hier behandelten Zusammenhang ist nicht unerheblich, daß die ersten drei Kapitel dieser Schrift ursprünglich zur Erinnerungsgabe für Max Weber „Hauptprobleme der Soziologie" geschrieben wurden, in derem 2. Band sie erschienen.

zweckrationaler Apparat ist dazu nicht nur unfähig: es ist auch seine Kompetenz nicht.

Carl Schmitt zerstörte nach dem Kern der Aussagen auch den Nimbus Max Webers, der auf dem deutschen Universitätsgeist mit Titanengewicht lastete. 1944 versetzte er die bewunderte und angebetete Rede von der Rationalisierung aller Lebensbereiche in den Kometenschweif der Erkenntnisse von Savigny und Tocqueville zurück, die schon 1814 und 1835 das Wesentliche der „Mechanisierung und Technisierung des Rechts" erkannt hatten.[7] Er hatte indessen schon 1926 des Titanen Nimbus beträchtlich geschmälert, als er im Vollzuge einer Widerlegung von Burke, Bentham, Guizot, J. St. Mill ausholte: „Wenn man dann immer noch an den Parlamentarismus glaubt, wird man wenigstens neue Argumente angeben müssen. Ein Hinweis auf Friedrich Naumann, Hugo Preuß und Max Weber genügt dann nicht mehr. Bei allem Respekt vor diesen Männern wird heute niemand ihre Hoffnung teilen, durch das Parlament sei die Bildung einer politischen Elite ohne weiteres garantiert.[8] Wer hierzu ergänzend bedenkt, daß der große Soziologe in seinem berühmten Vortrag „Politik als Beruf" die Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethikern ernsthaft zum entscheidenden Kriterium erhob, ohne auch nur in flüchtigem Ansatz die Kalamitäten des Berufspolitikers zu erfassen, die daraus hervorgehen, daß Politik sein einziger Beruf ist und seine

[7] C. Schmitt, Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, in: Verfassungsrechtliche Aufsätze, 420

[8] C. Schmitt, Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie, in: Positionen und Begriffe, aaO, 58. Wer meint, Schmitts Kritik Max Webers sei in der deutschen Rechtswissenschaft doch reichlich apart, vergleiche, die Einschätzung Webers bei *Smend*, passim.

einzige Einnahmequelle darstellt, wird zugeben müssen, daß dieser Max Weber als Sokrates zu dem Platon paßte, für den sich Karl Jaspers hielt.

Sah Max Weber überhaupt etwas? Schließlich hatten die unzulängliche Kapazität der Parteien zur Bildung einer tüchtigen politischen Elite und die Kalamitäten der Berufspolitiker schon Bismarck in Gewissenskonflikte gestürzt, in denen er sich als seinen größten Fehler vorwarf, das allgemeine Wahlrecht eingeführt zu haben, und an einen Staatsstreich dachte. Es muß endlich auch einmal gesagt werden, daß nicht weniger verhängnisvoll als der Dauerdiskurs über die Rationalisierung als unvermeidliches Schicksal Max Webers Begriffstanz um den charismatischen Führer als höchstes Wunschbild der Politik gewesen ist. Das Charisma, das Jahrhunderte praktischer, politischer Vernunft an das Amt banden, damit es auch schwache Politiker trüge, haftete fortan nur noch an der Person. Nur noch charismatische Qualitäten galten fortan als Kriterien politischer Begabungen. Da Charismatiker nun einmal selten auftreten, bedeutete diese Bestimmung den ungehemmten Aufstieg der Ersatzcharismatiker, wie sie Tribunen und Demagogen abgeben, die in der Weltgeschichte immer nur das Ende politischer Einheiten eingeleitet haben. Sah Max Weber nicht, daß der von ihm bewunderte Bismarck alles andere als ein Charismatiker, alles andere als ein Politiker mit Massenwirkung gewesen war?

Die Soziologie war schon in ihren Anfängen abstraktionsblind. Stanislav Andresskis furiose Analyse der jüngeren Soziologie, der er vorwarf, neue Erkenntnisse nur durch Umfunktionierung, Umformulierung alter oder gar überholter Standards gewinnen zu können, entfaltet ihre methodische Fruchtbarkeit offensichtlich auch bei der Betrachtung der Meisterwerke der soziologischen Klassiker.[9]

Der archimedische Punkt, von dem aus Carl Schmitt die Dekadenz des Politischen aufheben wollte, war das „konkrete Ordnungsdenken". Diese Formel bildete 1934 eine der „drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens": neben dem Normativismus und dem Dezisionismus. Sie ragte gleichwohl über die rechtstheoretische Reflexion in die aktuelle Politik hinein, indem sie über dem Entscheidungsdenken des nationalsozialistischen Maßnahmestaates und dem Gesetzesdenken des verbliebenen deutschen Rechtsstaates eine höhere souveräne Position entwarf. Sie wurde durch ihre praktische Wirkungslosigkeit so wenig widerlegt, wie man sie in der damaligen Situation begriff. Immerhin witterte als Apologet der Rationalisierungen und Neutralisierungen Karl Löwith, um eine Wendung Benjamins an Scholem zu gebrauchen, „den Erbfeind", und er trachtete, ihn mit eleganten, spitzen Stößen zu erlegen, die jedoch das Ziel verfehlten, weil er sich der Tiefe und Weite des Entwurfs nicht stellte, sondern ihn polemisch verkürzte.[10]

[9] ST. ANDRESSKI, Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften – Mißbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft, München 1977, passim

[10] C. SCHMITT, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934; K. LÖWITH, Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt, 1935, in: Gesammelte Abhandlungen, aaO. – Löwith war sich der mangelhaften Treffsicherheit so wenig bewußt, daß er es genoß, nach der Veröffentlichung seiner Diatribe unter dem Pseudonym H. Fiala eine Rede von Schmitt in Rom zu hören, der nicht ahnte, „daß der Verfasser unter seinen Hörern sein werde und mit dem Italiener befreundet war, der sowohl diese Kritik wie Schmitts politische Schriften ins Italienische übersetzt hatte." (K. LÖWITH, Mein Leben in Deutschland . . ., aaO, 86.) Carl Schmitts damalige Vermutung, hinter H. Fiala hätte sich GEORG LUKÁCS verborgen, wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Qualität der Pole-

Wie einst der Abbé Galiani in der Zeit der Aufklärung nachwies, daß ein Land zugrundegehen muß, das sich dem Prinzip des Freihandels oder des Protektionismus gänzlich ausliefert, statt nach seiner Interessenlage wechselweise freihändlerisch oder protektionistisch zu verfahren, sprach Carl Schmitt dem rein normativistischen wie dem rein dezisionistischen Staat die Lebensfähigkeit ab und forderte zu einem konkreten Ordnungsdenken auf, das nach den Bedürfnissen und Erfordernissen der Situation normativistisch oder dezisionistisch vorgeht. Konkrete Ordnungspolitik gewinnt ihre Raison aus dem Nomos eines Volkes, den Carl Schmitt aus der antiken Rechtsfigur des Nomos basileus, des Nomos als König, unter Berufung auf Hölderlin, ableitete, der in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung von Pindars Auslegung dieser Rechtsfigur geschrieben hatte: „Der Nomos, das Gesetz, ist hier die Zucht, sofern sie Gestalt ist, worin der Mensch sich und dem Gott begegnet, die Kirche und das Staatsgesetz und alt ererbte Satzungen, die, strenger als die Kunst, die lebendigen Verhältnisse festhalten, in denen mit der Zeit ein Volk sich begegnet hat und begegnet."[11] Im Niedergang des Zweiten Weltkrieges kreuzte Carl Schmitt den Nomos mit

mik, weil Lukács seit dem Übertritt zum Marxismus das „bürgerliche Denken" mit einem konvertitenhaften Eifer zu erledigen trachtete, zu dessen Mitteln Distinktionen nicht gehörten. Für den Problemkreis dieser Studie abschreckend: „Die Zerstörung der Vernunft", 1953. Karl Löwith, der kühle und gelassene Auftritte liebte, sperrte sich später mit harter Affektuosität ab, als ich ihn in einer Zeit, da ich mit ihm wie mit Carl Schmitt Umgang pflog, in eine briefliche Topographie seiner Polemik verwickeln wollte.

[11] C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, aaO, 17. Wer etwa meint, der vielbelesene Verfasser habe hier die Geburt des konkreten Ordnungsdenkens aus der Opportunität des Augenblicks mit einem Inzitament vertuschen wollen, ver-

dem Topos und gewann damit für seine Philosophie des Völkerrechts „Der Nomos der Erde" eine Hintergrundsdimension, die mehr als den spezifischen Betrachtungsgegenstand umfaßte und mindestens den Lehren des Volksgeistes und der Geopolitik neue Grundlagen gab.[12]

Nachdem das Experiment des Dritten Reiches nicht nur mißlang und scheiterte, sondern auch verworfen und verdammt wurde, empfand Carl Schmitt die unter der liberalen Restauration wiedergekehrte Aussichtslosigkeit, die eine Philosophie des Absurden ermunterte, in einer Intensität, die Stefan Georges Ahnungen bestätigte. Er schrieb in seiner „Tyrannei der Werte", an Max Webers Rede „Wissenschaft als Beruf" anknüpfend: „Die Geltung der Werte beruht auf Setzungen. Wer ist es nun, der hier die Werte setzt?

kennt die Kontinuität des Wortes konkret in seinem Denken. Ohne erschöpfende Aufweise liefern zu wollen, sei hier nur darauf verwiesen, daß Schmitt schon 1923, wie oben erwähnt, die „konkrete Geschichtlichkeit" hervorgehoben hatte, die sich bei Karl Marx immer wieder fände, und 1927 die Begriffe von Freund und Feind „in ihrem konkreten existenziellen Sinn" bereits von „normativen Gegensätzen" abgrenzte. (Der Begriff des Politischen, aaO, 28). Wie Carl Schmitt, zitierte in jenen Jahren zur Verortung geistiger Phänomene auch Martin Heidegger Hölderlin: „Schwer verläßt, was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort" am Ende der Vortragsreihe „Der Ursprung des Kunstwerks" von 1936 (in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1957, 65). Wenn man bedenkt, wie Löwith sich an der eitlen Erledigung des Vorgetragenen durch den Flachkopf D. Sternberger delektierte (Mein Leben in Deutschland, aaO, 141 f.), läßt sich voraussetzen, daß ihm auch Schmitts Hölderlin-Zitat keine ernsthafte Reflexion abnötigte.

[12] C. Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950, 20 ff. Meine Ausführungen zur Entortungsfrage in der 2. Auflage „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie", 1975, sind diesen Grundlegungen zutiefst verpflichtet. Die Fruchtbarkeit der Methode erprobte ich zuerst in meiner „Geschichte der Schönen Literatur in der DDR", aaO, deren entsprechende Passagen, S. 27., Hohngelächter ernteten.

Bei Max Weber finden wir die klarsten und insofern auch ehrlichsten Antworten auf diese Frage. Danach ist es das menschliche Individuum, das in voller, rein subjektiver Entscheidungsfreiheit die Werte setzt. Auf diese Weise entgeht es der absoluten Wertfreiheit des wissenschaftlichen Positivismus und setzt ihm seine freie, das heißt: subjektive Weltanschauung entgegen. Die rein subjektive Freiheit der Wertsetzung führt aber zu einem ewigen Kampf der Werte und der Weltanschauungen, einem Krieg aller mit allen, einem ewigen bellum omnium contra omnes, im Vergleich zu dem das alte bellum omnium contra omnes und sogar der mörderische Naturzustand der Staatsphilosophie des Thomas Hobbes wahre Idyllen sind. Die alten Götter entsteigen ihren Gräbern und kämpfen ihren alten Kampf weiter, aber entzaubert und – wie wir heute hinzufügen müssen – mit neuen Kampfmitteln, die keine Waffen mehr sind, sondern scheußliche Vernichtungsmittel und Ausrottungsverfahren, grauenhafte Produkte der wertfreien Wissenschaft und der von ihr bedienten Industrie und Technik. Was für den einen der Teufel ist, wird hier für den anderen der Gott. 'Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch ... und zwar für alle Zeit.' Mit solchen ergreifenden Äußerungen Max Webers könnte man viele Seiten füllen. Immer sind es die Werte, die den Kampf schüren und die Feindschaft wachhalten. Daß die alten Götter entzaubert und zu bloß geltenden Werten geworden sind, macht den Kampf gespenstisch und die Kämpfer verzweifelt rechthaberisch. Das ist der Albdruck, den Max Webers Schilderung hinterläßt."[13]

[13] C. SCHMITT, Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 54

Als wolle er sich zum Apologeten auch dieser Schicksalsfolgen von Entortung, Rationalisierung und Neutralisierung machen, trat Karl Löwith gegen Carl Schmitt vehement zu einem neuen Waffengange an. Löwith machte sich darüber lustig, daß Schmitt offensichtlich sich um das Heil seiner Seele sorge, und er verhöhnte ihn als einen jener „verbitterten Banausen, die der Welt und ihrem eigenen Tun nicht gewachsen sind".[14] Es kommt indessen wenig darauf an, ob jemand diesem ewigen Kampf der entzauberten Götter gewachsen ist oder nicht. Es kommt alles darauf an, ob und wie man diesen Alptraum von Weltbürgerkrieg beenden kann. Und zu dieser entscheidenden Frage hat Carl Schmitt mehr beigetragen als Karl Löwith, der einem folgenlosen Kreislauf des Werdens und des Vergehens das Wort redete, ohne wie Jakob Taubes den Mut zu haben, hinter dieser Bewegung zum leeren Nichts die Satanie der reinen Natur zu erkennen.

Carl Schmitts Überlegungen und Lehren zur Aufhebung des universalen Verfalls zeichnen einen axiomatischen Gedankengang: Um sich wiederzufinden, bedarf ein Volk seines Nomos, und um seinen Raum wiederherzu-

[14] K. LÖWITH, Max Weber und Carl Schmitt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Juni 1964, und in: Vorträge und Abhandlungen, aaO, 243 ff. Der Verweis auf Max Weber, der diese Zustände vorbildlich, ohne Zuflucht zu Religionen und Ersatzreligionen und ohne Illusionen, ertrug, ist anfechtbar durch die Trauerfeier, die ihm gewidmet wurde – unter liturgischen Lesungen von Gesängen Rabindranath Tagores, der zu den ersten großen Gurus gehörte, denen der abfallende europäische Geist erlag. Löwith scheint selbst die stoische Attitüde nicht durchgehalten zu haben. Die Scholaren waren über den Modus seines Sterbens, der gar nicht den Prinzipien seiner Philosophie entsprochen haben muß, so entsetzt, daß sie die „Schande" abschotteten. Friedrich Wilhelm Korff, der es mir arglos zu erzählen anfing, verschloß sich sofort den Mund, als ihm ein Seifensieder aufging: „Sie dürfen das überhaupt nicht wissen!"

stellen topischer Orientierung. Es bedarf zu dieser Restitution uneingeschränkter Souveränität. Der Einzelne kann aus dem Nivellierungstod nur mit seinem Volk wiedererstehen.

Es zeigte die Reichweite seiner seismographischen Amplitude an, daß Walter Benjamin bei Carl Schmitt vor allem von der Bemühung um die begriffliche Erneuerung der Souveränität angezogen wurde. Zu einer Zeit, als ihr die politische Dimension noch fehlte, erfaßte er schon, daß hier ein Ansatz von säkularem Rang vorlag. Begriffen hat er ihn wohl nie. Dazu fehlte ihm der jüdische Glaube eines Hans-Joachim Schoeps, der Benjamin wie Scholem zutiefst verdächtig war. Es fehlte ihm das Analogiearsenal der theokratischen Dimension.[15]

Jakob Taubes hatte Ahnungen von diesen Dimensionen. Er hat, anders als Löwith, Carl Schmitt und Martin Heidegger zur Gänze ernstgenommen samt der Anziehungskraft des Dritten Reiches, „die zu verschleiern überhaupt keinen Sinn ergibt." Das Brevier „Ad Carl Schmitt – Gegenstrebige Fügung", das nach seinem Tod erschien, sieht Schmitts Engagement ohne billige Abqualifizierung so vielschichtig wie es gewesen: die Versuche, die Weimarer Republik mit der Diktatur des Reichspräsidenten zu stützen, und der neuen Ordnung ein staatsrechtliches Gefüge zu geben. Taubes hat auch verstanden, daß es nicht Versuche eines apologetischen Philosophen waren, die der giftige Pfeil des

[15]Den Anstreichungen zufolge, die, manchmal um Randbemerkungen erweitert, Carl Schmitt in seinem, mir zur Verfügung gestellten, Exemplar des „Streits um Israel" von Blüher und Schoeps, aaO, angebracht hatte, hätte es nach 1945 durchaus zu einem angeregten Gespräch zwischen Schoeps und Schmitt kommen können, das freilich beide nicht suchten.

Okkasionalismus getroffen hätte, sondern Versuche eines tätigen Juristen, die einer anderen Weise, die Welt zu begreifen, entstammen: „Der Jurist muß die Welt, wie sie ist, legitimieren. Das liegt in der ganzen Ausbildung, in der ganzen Vorstellung des Amtes des Juristen. Er ist ein Clerc, und er versteht seine Aufgabe nicht darin, Recht zu setzen, sondern Recht zu interpretieren. Das Interesse von Schmitt war nur eines: daß die Partei, daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: solange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos".[16] Obwohl Jakob Taubes diese ordnungspolitischen Versuche als eine Spätfolge des Kat-echon interpretiert, jener sekreten Denkfigur, die das Deutsche Reich des Mittelalters ermächtigte, das Ende des Äons durch gerechte Herrscher aufzuhalten, mußte er doch den Kern dieser politischen Theologie verfehlen. Jakob Taubes hatte keine fundamentalen Einwände gegen das Chaos. Die „großartige Geschichtsmächtigkeit" des „christlichen Kaisertums der germanischen Könige", die Schmitt im „Nomos der Erde" als Folge des Kat-echon pries[17], war für ihn nur einer der jeweiligen Positivitäten der Welt, die zu zerstören waren. In dem formal-dynamischen Gegensatz von Revolution und Gegenrevolution gebannt, sah Jakob Taubes sich als Apokalyptiker der Revolution Carl Schmitt als Apokalyptiker der Gegenrevolution

[16]J. Taubes, Ad Carl Schmitt, aaO, 72f., 16

[17]C. Schmitt, Der Nomos der Erde, aaO, S. 28 ff.

gegenüber, der er nicht gewesen ist – weder Apokalyptiker, noch Gegenrevolutionär.[18] Politische Apokalyptik ist eine Erscheinung, die unter dem Druck der jüdischen Existenzform gedeiht. Sie ist der große gnostische Gegensatz zur politischen Theologie und ihren weltgeschichtlichen Formen.

[18] J. TAUBES hat in den Texten seines C. S.-Breviers, unter den Augen des Todes, die Gelegenheit zu einer Selbststilisierung nicht ungenutzt verstreichen lassen. Die angeführte Polarisierung stimmt gedanklich, jedoch nicht in der nachgezeichneten Kontinuität. So kannte damals, als T. auf einem Seminar der Havard University über C. S. sprach, H.-J. Arndt, der T. wegen seines Briefes über C. S. an A. Mohler angesprochen haben soll, M. noch nicht. T. sprach damals auch noch nicht, wie mir A. auf eine skeptische Frage hin versicherte, über das Kat-echon. Jahrzehntelang stand M. Weber im Zentrum der akademischen Befassung von T., der viel zu spät merkte, daß C. S. für das 20. Jhd. signifikanter war. Ich halte es sogar für unwahrschienlich, daß sich T. mit dem Kat-echon befaßt hatte, bevor ich am 17.11.1978 in seinem Hermeneutischen Colloquium in Berlin als Gast es als die zentrale Kategorie der politischen Theologie von C. S. zur Sprache gebracht hatte. Es war auch so einfach nicht, in Plettenberg auszusteigen und C. S. zu besuchen. T. bat mich, nachdem M. es ihm abgeschlagen hatte, ihm bei C. S. ein Entrée zu verschaffen. Ich erfüllte ihm den Wunsch, aber es bedurfte dazu mehrerer mühsamer brieflicher Überredungsversuche von meiner Seite.

8. Thesen zum Dritten Reich

Karl Löwith hat, ohne es zu wollen, in seinen autobiographischen Skizzen eine fabelhafte Ausgangsposition für eine Betrachtung des Dritten Reiches entworfen, die den hohen Ansprüchen der Historiographie vor ihrem Absturz in die Niederungen des Weltbürgerkrieges genügt hätte. Er schrieb über die deutsche und jüdische Intelligenz im Kreis um Stefan George: „Sie haben dem Nationalsozialismus Wege bereitet, die sie dann selbst nicht gingen. Aber wer von den radikaleren Menschen der im Kriege gereiften Generation hätte ihm nicht den Weg bereitet, nämlich durch die Anerkennung der Auflösung und die Kritik des Bestehenden, mit der auch die von Gundolf und Wolters herausgegebenen 'Jahrbücher für die geistige Bewegung' schon vor dem Krieg eingesetzt hatten. In der Einleitung zum dritten Jahrgang (1912) hieß es: 'Kein Mensch glaubt noch ehrlich an die Grundlagen des heutigen Weltzustandes. Diese schwarzseherischen Ahnungen und Witterungen sind noch das echteste Gefühl der Zeit, und diesem gegenüber nehmen sich alle Hoffnungen, die auf dem Nichts ein Etwas bauen wollen, schon verzweifelt aus.'"[1]

[1] K. LÖWITH, Mein Leben in Deutschland ..., aaO, 24 ff. Löwith verfaßte diesen autobiographischen Abriß für ein Preisausschreiben der Harvard University vor seiner Übersiedelung nach Amerika in Ja-

Das ist in keinem anderen Land so früh, so genau und so zusammenhängend gesehen worden. Daß die Dinge in Deutschland eine radikale Wendung nehmen würden, lag in der Luft. Bei der katastrophalen Auflösung des Bestehenden war das auch natürlich. Der Erwartungshorizont und die Aufbruchstimmung gründeten mehr in dieser allgemeinen Lage als in den besonderen Verhältnissen des nationalsozialistischen Experimentes. Jene Zustände spendeten diesem Versuch einen beträchtlichen Vertrauensvorschuß, der bis zum Kriegsende hielt; daß er nicht verbraucht worden war, verdankt sich indessen weniger einer germanischen Gefolgschaftstreue, von der man nicht sprechen kann, ohne sie auf die komplementäre Verratsbereitschaft zu beziehen, als der profund antideutschen Kriegsführung der Alliierten und ihrer Zielsetzung. Nach ihrem Siege setzten die Sieger ihre Sicht der Dinge durch, von der nichts wirklich erfaßt wird. Eine sachgerechte Einschätzung des Dritten Reiches ist allein auf der Höhe möglich, die von der Kritik der Moderne in Deutschland erreicht worden war. In diesem Sinne soll mit den folgenden Thesen ein realgeschichtlicher Anfang gesetzt werden.

I

Das Dritte Reich war ein Versuch, die Krisen der Moderne mit richtigen und falschen Mitteln aufzuheben.

II

Eine Verwerfung des Ganzen wird weder der Geschichte

pan. Er machte sich offensichtlich übertriebene Vorstellungen von seiner künftigen Tätigkeit. Als ich ihn später nach seinen schlimmsten Erfahrungen im Exil fragte, antwortete er mir: „Amerikanische Studenten in Philosophie zu unterrichten."

noch den Nachfolgeproblemen des Dritten Reiches gerecht. Sie wäre stichhaltig, wenn man die Fragen, die es heraufführten, besser gelöst hätte. Das war nicht der Fall.

III

Die Verwerfung ist eine Auflage, mit der die Sieger des Zweiten Weltkrieges ihre politischen und militärischen Positionen legitimieren. Sie wird von Denkverboten geschützt, die das unterworfene deutsche Volk an seiner Wiedererhebung hindern. In den drei Nachfolgestaaten des Reiches herrschen kollaborierende Systeme mit der Zuchtrute von Komplexen, deren Klärung moralisch diskreditiert und gesetzlich verboten ist.

IV

Der Triumph der Sieger war ein Triumph der alten Mächte des Liberalismus und des Sozialismus. Er löste keines der wesentlichen Probleme. Er verschärfte jedes. Vergleiche mit der Heiligen Allianz entzifferten die Weltordnung der Amerikaner und der Russen als eine Ära der Restauration.[2] Sie hat die Erde in wenigen Jahrzehnten in einen Augiasstall verwandelt.

[2]Allen voran ein avancierter Konstrukteur und Exekutor amerikanischer Außenpolitik: HENRY KISSINGER, der die Forschungsergebnisse seines Werkes „A World Restored" (Das Gleichgewicht der Großmächte – Metternich, Castlereagh und die Neuordnung Europas, 1812–1822), wie man in seinen späteren Memoiren der Jahre 1968–1973, 1973–1974, nachlesen kann, in übertragendem Sinne anwandte. Wie weit der Triumph der alten Mächte nach 1945 ging, zeigt, daß selbst der Bundeswehrgeneral FRANZ UHLE-WETTLER in seiner Rehabilitierung des deutschen Soldatentums „Höhe- und Wendepunkte deutscher Militärgeschichte, Mainz 1984, bei der Erörterung der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses, den sanktionierenden Vergleich übernahm.

V

Das Dritte Reich ist als Experiment, Grundlagen für einen neuen Weltzustand zu legen, an sich selbst gescheitert. Auch sein Ende versiegelt der Satz Friedrich Ratzels: „Kein Volk ist durch Schläge von außen zertrümmert worden, wenn es nicht schon innen zerrissen und unterwühlt war."[3] Es ist nicht an gegnerischer Übermacht gescheitert, wie die Deutschen glauben sollen, um den Mut für neue eigene Unternehmungen zu verlieren. Als Generaloberst Rendulic am 7. Mai 1945 in Steyr seine Heeresgruppe übergab, begrüßte ihn ein amerikanischer General mit dem Satz: „Wie konnten Sie diesen Krieg verlieren?"[4]

VI

Des Scheiterns erster Hauptgrund war: das Dritte Reich fußte auf einem Fundamentalismus als Bürgerkriegspartei. Seine Volksgemeinschaft schloß sozialdarwinistisch zu viele aus: Sozialisten, Aristokraten, konservative Offiziere, Kirchen, Vertreter der deutsch-jüdischen Symbiose, „entartete" Künstler, Homosexuelle. Eingliederungsbereitschaft nützte wenig. Sympathisierende Warnungen nützten nichts.[5] Das Regime setzte sich propagandistisch unter Vollzugszwang: der verlängerte Bürgerkrieg heischte Blut, wenn es ernst genommen werden wollte.

[3] F. Ratzel, Erdenmacht und Völkerschicksal, aaO, 266

[4] L. Rendulic, Soldat in stürzenden Reichen, München 1965, 410

[5] Zu einem Versuch, den Kirchenkampf zu verhindern, vgl. Sven Hedin, Ohne Auftrag in Berlin, Tübingen 1949. Der Antiklerikalismus bereitete die Entnationalisierung der Kirchen nach 1945 vor, der Sozialdarwinismus die westdeutsche Ellbogengesellschaft. Zur Lage der national-deutschen Juden vgl. E. Goldmann, Zwischen zwei Völkern, aaO, passim.

VII

Der zweite Hauptgrund war die NSDAP als Träger der politischen Einheit. Sie war und blieb eine unreife Bewegung, wie Carl Schmitt sie 1932 sah.[6] Im übrigen war sie mit allen Nachteilen der Organisationsform Partei behaftet: für Führungsauslese, Sachverstand, allgemeine Interessen. Edgar Jung forderte die NSDAP nach der Machtergreifung auf, abzutreten und den Weg für den Neubau des Reiches ohne Parteien freizumachen. Er büßte es mit dem Tod; die Partei dachte nicht daran, auf die Früchte des Sieges zu verzichten. Carl Schmitt, der noch nicht sah, was geschieht, wenn ein Teil sich für das Ganze setzt, widersprach und entwarf 1933 seine ohnmächtige Konstruktion „Staat, Volk, Bewegung".

VIII

Der dritte Hauptgrund lag in der Person des Führers. Adolf Hitler verstand die deutsche Geschichte nach dem

[6] C. Schmitt, Der Mißbrauch der Legalität, in: Tägliche Rundschau, 19. 7. 1932. Es handelte sich bei diesem Text in dem, General v. Schleicher nahestehenden, Blatt um einen Vorabdruck aus „Legalität und Legitimität", aaO, der mit der redaktionellen „Nutzanwendung" verknüpft war: „Wer den Nationalsozialisten am 31. Juli die Mehrheit verschafft, obwohl er kein Nationalsozialist ist und in dieser Partei nur das kleinere Übel sieht, der handelt töricht. Er gibt dieser weltanschaulich und politisch noch gar nicht reifen Bewegung die Möglichkeit, die Verfassung zu ändern, das Staatskirchentum einzuführen, die Gewerkschaften aufzulösen usw. Er liefert Deutschland dieser Gruppe völlig aus. Deshalb: es war bisher unter Umständen gut, die Widerstandsbewegung Hitlers zu fördern, am 31. Juli ist es überaus gefährlich, weil die 51 Prozent der NSDAP eine 'politische Prämie' von unabsehbarer Tragweite geben." Zum Einfluß der unreifen NS-Bewegung auf die Offiziersausbildung der Waffen-SS vgl. R. Schulze-Kossens, Militärischer Führernachwuchs der Waffen-SS – Die Junkerschulen, 2. Aufl., Osnabrück 1987.

antäischen Gleichnis. Er war indessen nicht der Übermensch oder das Tier aus der Tiefe – wie Freund und Feind ihn sahen. Er war halbgenial. Er teilte dieses Schicksal mit Cromwell und Napoleon. Er löste viele Aufgaben vorbildlich. Ihrer Fülle war er nicht gewachsen. Er hätte den inneren Frieden herstellen müssen, wie das Cavour nach der Einigung Italiens tat, und im Krieg nicht als Unterdrücker auftreten dürfen, was den Sieg im Osten kostete. Cromwell, Napoleon und Hitler hätten aus der römischen Geschichte lernen können, wie man sich mit Besiegten verbündet. Aber es lag wohl nicht in ihrer Natur.[7]

[7]Zu Hitlers antäischem Deutschlandbild vgl.: Ein anderer Hitler – Bericht seines Architekten HERMANN GIESLER – Erlebnisse, Gespräche, Reflexionen. Mit einem, den Quellenwert messenden Vorbericht von H.-J. Kausch, Leoni 1977, 374 f. Einen Übermenschen in Nietzscheschem Sinne nannte HANS FRANK Hitler noch am 15. Oktober 1944 auf der Burg zu Krakau in seiner Rede zu Nietzsches 100. Geburtstag (Friedrich Nietzsche – Eine Gedenkrede, Gesellschaft der Wissenschaften des Generalgouvernements, Schriftenreihe 1944, 4. Folge, Burgverlag Krakau). Über Hitler als das „Tier aus der Tiefe" vgl. JAKOB TAUBES (Hrg.), Der Fürst dieser Welt – Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1, München/Paderborn 1983, Vorwort. Die faszinierenden Züge und positiven Anlagen Hitlers hat H. GIESLER, oben, überzeugend dargelegt. Die genaue Komplementärfarbe hat HANS DOMIZLAFF im Anhang seines „Breviers für Könige", Hamburg 1958, wiedergegeben, deren Bedeutung darin liegt, daß der 1942 abgeschlossene Text den Untergang Hitlers in den Modalitäten präzis vorausgesagt hat. Herbert Cysarz war der Meinung, Hitler wäre als ein strahlender Heros in die Geschichte eingegangen, wenn ihn vor Kriegsausbruch ein todbringendes Attentat ereilt hätte. Der Vergleich mit Napoleon und Cromwell ist hier noch dadurch zu ergänzen, daß Hitler, wie diese, als Emporgekommener bessere Ratschläge, die ihm vor vielen Fehlentscheidungen zuteil wurden, in der uneingestandenen Furcht verwarf, Kräfte zu ermuntern, über ihn hinwegzuschreiten – wie er über andere hinweggeschritten war. – Zu diesem Punkt erhellend ist auch der Satz, den mir einmal H. Taege über Hitler sagte: „Der Autodidakt ist immer der beste seiner Klasse."

IX

Das Scheitern des Dritten Reiches entbindet uns nicht von der Aufgabe, mit Blick auf die Zukunft, von den destruktiven die produktiven Elemente und Faktoren zu scheiden, unter denen zuvörderst die wesentlichen Bestandteile und Wirkkräfte der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der Raumordnung, der Naturpflege, der Volksgesundheit, des Jugendschutzes und der Wehrerziehung hervorzuheben wären. Nach dem Ende des Krieges ließen sich die Amerikaner von deutschen Militärs Aufzeichnungen anfertigen, um von der Wehrmacht und von der Waffen-SS zu lernen. Während seiner Präsidentschaft riet Richard Nixon der amerikanischen Wirtschaft, von der Kriegswirtschaft im Dritten Reich Krisenmangement zu lernen. Für die unterworfenen Deutschen gilt: quod licet Jovi non licet bovi.

X

Die militärisch-ökonomischen Anleihen halfen den USA nicht. Die Elemente und Faktoren einer bestimmten politischen Einheit sind nicht ohne weiteres übertragbar. Die chaosträchtige Moderne kann nur von deutschem Boden aus aufgehoben werden, über den die Statthalter der Sieger bis zum Schwachsinn murmeln, es dürfe von ihm nie wieder ein Krieg ausgehen. Hier ist der größte Fundus der Kritik am Weltzustand herangewachsen. Hier sind Erfahrungen mit einem Neubau gemacht worden, die besagen: so kann man es machen – so kann man es nicht machen. Hier glimmt auch heute noch das empfindlichste Problembewußtsein. Das Dritte Reich ist als ein Stück deutscher Geschichte anzuerkennen und im Guten und

im Bösen als das authentische Kapitel des 20. Jahrhunderts abzuhandeln.[8]

Walter Benjamin hat in seiner Faschismuskritik zu diesen Dingen nichts zu sagen. Sie ging von seiner marxistischen Pertinenz aus, die zu dem verschlissenen Weltzustand gehörte. Sein Selbstmord schrieb dazu einen esoterischen Kommentar. Auch Benjamin zog, gänzlich unapokalyptisch, zwischen dem Kreis um Stefan George und dem Dritten Reich eine Verbindung. So war in ihr weder das eine noch der andere wiederzuerkennen.[9]

[8] Die Fußnote 6, Kap. V. erhellt, daß dies nicht nach dem „Mythos des 20. Jahrhunderts" geschehen kann. Ad personam ROSENBERG: nach der Lektüre seiner Nürnberger Aufzeichnungen (Großdeutschland – Traum und Tragödie – Rosenbergs Kritik am Hitlerismus, Selbstverlag H. Härtle, München 1970) sagte mir Hans Lipinsky-Gottersdorf: „Ich gebe zu, ich habe ihn bisher falsch eingeschätzt. Er war ein redlicher Mann. Der Gehängte hatte Züge von einem Engel. Aber, was für ein mittelmäßiges Gesicht!" – Wie gestört das Geschichtsbewußtsein der Größen des Dritten Reiches gewesen ist, zeigt, daß sich Heinrich Himmler für eine Reinkarnation Heinrich I. halten konnte, der, wie es neuerdings H. Diwald (Heinrich der Erste – Die Gründung des Deutschen Reiches, Bergisch Gladbach 1987, 225 ff.) darlegte, die deutschen Stämme ohne Gewaltanwendung nach innen zur Einheit gebracht hatte.

[9] So jedenfalls liegt hier, wie Scholem, Fußnote 23, Kap. V, meinte, der Hund des dritten Reiches nicht begraben.

9. Thesen zum Antisemitismus

Nach 1945 galt der Antisemitismus als Sammelbezeichnung für judenfeindliche Bewegungen, Verhaltensweisen, Gefühle und Gedanken überhaupt – ohne Ansehen der Objekte. Den Deutschen wurde die Lesart einer sozialpathologischen Reaktion auf den Leib geschrieben, mit der sie eigene Minderwertigkeit kompensierten. Das Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe" von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (1972 ff.) weitete den Begriff zu einem Synonym für Protestbewegungen gegen die Ideen von 1789, die liberale Staats- und Gesellschaftsordnung und die kapitalistische Wirtschaft aus. Niemand regte sich über diese Definition auf, die nach der Art des Hexenhammers von jüdischen Ursachen des Antisemitismus absah und nach der Art der heiligen drei Affen die Augen vor dem Umstand verschloß, daß immer Juden die schärfsten Antisemiten waren.

Der Antisemitismus begleitete die ganze jüdische Geschichte. Er hatte in jedem Volk mit einer jüdischen Minderheit seine Zeit in verschiedenen Graden nach unterschiedlichen Prämissen.[1] Wer vor seiner ubiquitären Aus-

[1] Am 10. März 1988 erklärte in Wien auf einer Kundgebung vor dem Rathaus zum 50. Jahrestag des österreichischen Anschlusses an das Deutsche Reich der bekannte Arzt und Psychologe VIKTOR FRANKL: „Ich wage die Behauptung, daß jedes Volk holocaustfähig ist" („Die Welt", 12. 3. 1988").

breitung die Juden freispricht, frevelt fahrlässig. Er macht sie zu Herren dieser Erde, die niemand schelten darf. Dieses Privileg verträgt kein Volk. So öffnet der gut gemeinte und schlecht gedachte Freispruch eine Büchse der Pandora, aus der nur neuer und noch radikalerer Antisemitismus entweichen kann. Die folgenden Thesen setzen sich im Stil einer Roßkur über alle Rücksichten hinweg.

I

Die Juden waren nur in der Sage ihre eigenen Herren. Seit sie die belegbare Geschichte nennt, lebten sie fremden Herren untertan – in der babylonischen Gefangenschaft, die des Alten Testamentes erste Texte gebar, unter den Persern, unter den Römern, die sie wieder zerstreuten: als ein Volk ohne Raum und Souveränität. Stark genug, nicht unterzugehen, blieben sie unfähig, sich zu einem Gemeinwesen dauerhaft zu binden.

II

Der modus vivendi war ein Unterwerfungsstatus. Die Überlebensprämissen waren imperiale Protektion und rabbinische Selbstkontrolle. Nach der Auflösung des Ghettos, nach Säkularisation und Emanzipation, übten die Juden Assimilation, die in der Regel Mimikry blieb, nicht zur Identitätsverschmelzung mit dem Protektionsvolk führte, sondern die Dissimilations-Chancen wahrte. Der jüdische Charakter schwankte quer durch die Zeiten und Räume zwischen Erniedrigung und Überhebung, zwischen Selbsthaß und Anmaßung. „Das Judentum ist das Böseste überhaupt", schrieb Otto Weininger zerknirscht. Der Antisemitismus ist „die natürliche Folge des hohen Bewußtseins, das die Juden von ihrer religiösen Überlegenheit und Sendung gegenüber den Völkern haben", erklärte auftrumpfend Jizchak Fritz Baer.[2]

III

In hohen Kulturen kam es zu Symbiosen, die den jüdischen Geist befruchteten. Das geschah musterhaft in der jüdisch-arabischen und der jüdisch-deutschen Symbiose. Ihr Funktionsmodus war, laut Franz Rosenzweig, aneignende Selbstbehauptung.

IV

Die Protektionen waren von begrenzter Dauer. Entweder kündigte die schützende Macht sie auf, wenn eine jüdische Minderheit zu groß und zu einflußreich wurde, oder die Juden, wenn das schützende Volk an Macht verlor. Die Motive lagen in widerstreitenden Interessen. „Die Herren, die unsere Sonne nicht wärmt und unser Regen nicht naßmacht", apostrophierte Bismarck jüdische Reichstagsabgeordnete.[3]

V

Des Antisemitismus erster Hauptgrund war, daß die Juden unter den Völkern, so Theodor Mommsen, als ein „Ferment des Kosmopolitismus und der nationalen Dekomposition" wirkten (Römische Geschichte, Band III, 5. Buch, Kap. 11). Selbst nicht verwurzelt, erhoben sie sich

[2] O. Weininger, Letzte Aphorismen. Vollständige Wiedergabe in: Über die letzten Dinge, München 1980, 190; J. F. Baer, Galut, aaO, 6

[3] zit. nach M. Stürmer, Bismarck – Die Grenzen der Politik, München 1987, 88

über den Mangel und Makel, indem sie die Verwurzelung anderen Völkern verächtlich machten.

VI

Der zweite Hauptgrund war die Hybris, die ausbrach, wenn Juden der Versuchung erliegen, mit wachsendem Einfluß das Protektionsvolk zu dominieren. Sie bilden dann eine potestas indirecta, nach Hobbes die einzige politische Unmoralität, weil eine solche Macht herrschen will, ohne Verantwortung zu übernehmen.

VII

Der dritte Hauptgrund war die archaische Vorstellung von Schuld und Sühne, mit der die Juden, wie wilde Stämme, die der Blutrache frönen, sich gegen die juridische Zivilisation stemmen. Während die christlichen Völker in der Schule der Versöhnung mit der Dialetik von Freund und Feind entscheidungsfrei wurden, erstarrten die Juden mit ihrer Rechnung Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut zu einer barbarischen Säule der Entzweiung. War Selbstprüfung angestrebtes christliches Ideal, pflegten die Juden ihre Selbstgerechtigkeit mit einem, jeden Rechtsfrieden brechenden, Ritus, der seinen Höhepunkt vor dem Purimsfest am Sabbat des Eingedenkens hat, wenn als einzige Pflichtlektüre des Jahres 5. Mose, 25, 17–19 stehend gehört wird. Der Text lautet in der Übersetzung von Buber und Rosenzweig: „Gedenke was dir Amalek antat auf dem Weg, auf eurer Fahrt nach Ägypten: der auf dem Weg über dich kam, den Schweif all der Lahmgewordenen hinter dir abschnitt, da du müde und matt warst, und Gott nicht fürchtete. So seis: wann Er dein Gott dir Ruhe gewährt vor all deinen Feinden umher im Land das Er dein Gott dir als

Eigentum gibt, es zu erwerben, wegwische das Gedenken Amaleks ringsunter dem Himmel, vergiß nicht!"

VIII

Überschwemmten die Folgen das erträgliche Maß, verschafften sich die Völker mit Vertreibungen und Massakern Luft. Alle Protektionen großen Stils, Assimilationen und Symbiosen, nahmen dieses Ende, das Schuldige und Unschuldige verschlang. Die Juden bedienten sich ihrerseits des Antisemitismus, wenn ihre Identität bröckelte. Vertreibungen und Massaker halten dann Verschmelzungen mit Protektionsvölkern auf. Manche judenfeindliche Bewegung erfreute sich jüdischer Absegnung, hatte jüdische Paten. So spielte das gefälschte Papier, das den Major Dreyfus belastete, dem Ankläger ein Jude zu. So beschäftigte der „Stürmer" vor 1933 einen jüdischen Mitarbeiter. Die Nürnberger Gesetze gefielen orthodoxen Juden, weil sie der Erhaltung auch ihrer Rasse dienten, und die zunehmenden Schikanen den Zionisten, weil sie die Auswanderung nach Palästina begünstigten.

IX

Die Liquidierung der Juden im Zweiten Weltkrieg war weder einmalig noch unvergleichlich. Sie waren für die Deutschen ein Zwischenspiel von ungewohnter Grausamkeit, für die Juden ein grausiger Akt der Normalität ihrer Geschichte.[4] Die hohe Opferzahl war ein Signum des 20.

[4] Sollten die Juden in New York bei dieser Stelle, wie Yehudi Menuhin sagen würde, aufheulen, sind sie vorab zu fragen, ob sie sich jahrzehntelang ebenso über die Progrome aufgeregt haben, denen

Jahrhunderts, das ein Ausrottungsjahrhundert war. Sein Instrumentarium ließ selbst reguläre Kriege entarten. In Zeiten fieberhafter Vermehrung fallen offensichtlich Hemmungen für Massenausrottungen. Eine Jahrhundertsignatur war ebenso die Vulgarität der Kampagnen. Unter dieses Zeichen gehören aber auch die Diffamierungen der Deutschen seit dem Ersten Weltkrieg. Auch Vulgarität gehört zum Aufstand der Massen. Der Antisemitismus des Dritten Reiches war im übrigen, so sehr er dessen Untergang beschleunigte, in der Totalität der Aufgaben und Herausforderungen dieses Gemeinwesens, eine hermetische Randfrage. Die Eskalation durch jene hundert Personen, die, laut SS-Gruppenführer Ohlendorf in Nürnberg, mit der Judenvernichtung befaßt waren, hätte sonst nicht bis

in Polen nach Ausschwitz und nach der Befreiung, wie jüdische Flüchtlinge schätzten, um eine Million polnischer Juden zum Opfer fielen (vgl. E. MÖLLENHOFF, Arzt hinter Stacheldraht, Lindhorst 1984, 112). Diese Vertreibungen und Massaker sind kaum je bekannt geworden. Nahm man sie bei den Polen als normal hin? War es der Grund, daß von den Polen weniger Vergütung zu erwarten gewesen wäre als von den gutherzigen Deutschen? Seit Januar 1987 wird in Polen über den Antisemitismus nach der Befreiung offen diskutiert, ohne daß freilich bisher Opferzahlen genannt wurden; hierzu: die Dokumentation in „Osteuropa", 9/1987, A 499–506. Nach der Niederschrift dieser Thesen las ich im übrigen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 27. 11. 1987, daß der britische Oberrabbiner SIR IMMANUEL JACOBOVITS in einem Vortrag auf einer Veranstaltung des Ordens Bnai Brith in Jerusalem erklärte, der Holocaust werde von den meisten führenden jüdischen Gelehrten im Vergleich zu den früheren nationalen Katastrophen des jüdischen Volkes als nicht wesentlich verschieden betrachtet. Er kritisierte dabei, daß es heute für den Holocaust einen „ganzen Industriezweig mit großen Profiten für Autoren, Forscher, Museenplaner und Politiker" gebe. Die Überlebenden sollten den Holocaust, so Sir Immanuel, als „Teil des Kreislaufs der entsetzlichen Katastrophen der jüdischen Geschichte begreifen, denen jeweils eine Wiederbelebung folgt."

zum Zusammenbruch geheimgehalten werden können. Das deutsche Volk sollte rein, allerdings auch unwissend bleiben, weil Hitler eine Empörung fürchtete.

X

1948 konstituierten die Juden in Palästina einen staatlichen Raum – gegen seine Bewohner, die sich nicht geschlagen geben. Daß Gott den Juden dieses Land unter Gewährung der Ruhe vor all ihren Feinden zum Eigentum gab, haben sie nicht zu sagen gewagt. Es hat den Anschein, als fürchten sie noch die Worte ihrer alten Propheten, die bestritten, daß sie die Herren des Landes seien.[5] Es steht nach vierzig Jahren schlecht um Israel. Der Gemeinsinn fehlt. Die Kriege, die es zusammenschmiedeten, sind vorbei. Statt mit erarbeiteten Pfunden zu wuchern, verschwendet es hereinströmendes Kapital. Es wird vom Orient überwuchert, von Juden zweifelhafter Abkunft. Ringsunter seinem Himmel lauern Amalekiter. Fällt Israel, schließt sich ein weltgeschichtlicher Kreis.

*

Die Judenfrage hat unter den christlichen Völkern eine theologische Dimension, die sich Verstandeskräften entzieht. Sie reicht von dem furchtbaren Spruch des Apostels Paulus, der im frühesten Stück des Neuen Testamentes, 1. Thessalonicherbrief, 2, 15, seinem Volk nachrief, daß es al-

[5] J. TAUBES, Abendländische Eschatologie, aaO, 17: ähnlich auch F. ROSENZWEIG, Stern der Erlösung, Heidelberg 1954, III, 50 ff., der das Judentum im Ganzen positiver faßte. – Die politische Theologie des Islam bestreitet den Juden nach zweimaliger Vertreibung und Zerstörung des Tempels das Recht auf Jerusalem. In der Nutz-

len Menschen zuwider sei und Gott nicht gefalle, weil es nicht nur Jesus, sondern auch eigene Propheten tötete, bis hin zu Pascal, der in der geschichtlichen Existenz der Juden einen wunderbaren Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion erblickte. Die theologische Dimension hat eine historische Pointe: das Christentum entstand in einer Zeit, als eine Symbiose, die Symbiose zwischen dem Judentum und der griechisch-römischen Antike zerfiel. Es hatte mit diesen Dingen zu tun, wenn Walter Benjamin schrieb, daß die Debatte mit Bachofen und Klages „gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen ist, in welcher Gegend denn also diese bedeutenden Forscher nicht umsonst den Erbfeind wittern."

Die Entstehung des Judentums scheint indessen eine mythologische Pointe zu haben, die sich aus einer psychoanalytischen Reduktion ergibt. Wir sehen das Alte Testament numerisch bemüht, eine Verortung des Judentums durch Geschlechterfolgen von Platz zu Platz nachzuweisen. Wo aber war der ureigene Ort? In Kanaan, in der Wüste, in Ägypten, in Mesopotamien, wo andere Völker herrschten? Und vorher? Die Angaben sind verwirrend. Verwirrend ist auch der Bericht der Genesis über die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies. Gott, der sie zu Herren der Erde einsetzte und ihnen, den Pflanzen und

anwendung schwankt sie von der extremen Forderung nach „Entschmutzung des heiligen Jerusalems" (Die Welt, 9. 10. 1980) bis zu der weltgeschichtlichen Betrachtung, im Staate Israel, analog den Kreuzfahrerstaaten, ein „vorübergehendes Phänomen" (Süddeutsche Zeitung, 24. 12. 1987) zu sehen. „Wenn der Zionismus alle Juden nach Palästina führte, so würde es nach zweihundert Jahren keine Juden mehr geben", schrieb F. Rosenzweig am 18. 12. 1917 an seine Eltern, Briefe, aaO, schon zu Beginn der Rekolonisierung.

Tieren gleich, gebot: seid fruchtbar und mehret euch, soll Adam und Eva aus dem Garten Eden verjagt haben, weil sie ihren Verstand gebrauchen wollten und ihre Geschlechtlichkeit erkannten? Das ergibt keinen Sinn. Nähert man sich dem Bericht von den Greueln aus, die die Juden später gegen das Gebot oder auf Geheiß ihres Gottes begingen, müßte ein Erzgreuel die Verstoßung ausgelöst haben. War der Bericht eine universalgeschichtliche Projektion der ersten Judenvertreibung? Es ist oft bemerkt worden, daß die Topographie des Gartens Eden auf Mesopotamien deutet. Der Sündenfall wäre dann eine Verdrängung der Ursache, die so schrecklich gewesen sein mußte, daß aus Überlebensgründen das kollektive Gedächtnis der Juden sie – um den Preis apokalyptischer Hysterien – tilgte.

10. Imitatio Ahasveri

Als die Studentenrevolte ausgebrochen war, sagte Martin Heidegger zu Carl-Friedrich v. Weizsäcker bei einem Symposion: „Ihr macht alle die Rechnung ohne den Wirt. Nur der Gott kann uns noch helfen." Heidegger sagte nicht: nur der Gott hilft uns noch. Er sagte: nur der Gott kann uns noch helfen. Und das kann auch heißen: der Gott hilft uns nicht. Der Weltzustand berechtigt tatsächlich zu der Überlegung, ob die Moderne mit ihren Metamorphosen nicht in einer jener Sackgassen gelandet ist, von denen das Alte Testament bezüglich Gottes und der Menschen sagte: es gereute ihn, daß er sie geschaffen hatte, und er beschloß, sie zu vernichten.[1]

Vom Standpunkt der Theodizee ließe sich sagen: die Deutschen haben zwei säkulare Prüfungen nicht bestanden. Sie waren durch ihren Volksgeist, die Vorzüge ihrer Verhältnisse, die am längsten dem Verfall widerstanden, und durch ihre Einsicht in den Gang der Dinge berufen, die Moderne aufzuheben. Gott strafte sie ein erstes Mal, als die Erneuerung im Dritten Reich von den Schattenseiten verdüstert wurde. Gott strafte sie ein zweites Mal, als sie statt zu einem besseren Versuch anzutreten, Linsengerichte halber sich den alten Mächten auslieferten. Nach dem ersten Mal war ihre Kraft noch nicht gebrochen. Mit dem zweiten Mal begann ein Niedergang ohnegleichen: Indem sich die Besiegten als Befreite loskauften, öffneten sie den Siegern ihre Herzkammern.

[1] Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, 147 f. – Die Zäsur der Revolte lenkte auch bei B. v. Heiseler die Gedanken auf Endzeit und Jüngstes Gericht, wie seine unveröffentlichte Korrespondenz mit Hedwig Obst von 1966 bis zu seinem Tod im Jahre 1969 bezeugt.

Die Besatzungsmächte schickten sich an, die Identität der Deutschen zu tilgen. „Il faut dépayser l'esprit allemand", hatte Napoleon schon 1806 seinem Bruder Louis geschrieben. Das wurde nun mehr als wörtlich genommen; man kann das Wort dépayser auch mit entorten übersetzen. Der rabiate Vorsatz geht am anschaulichsten aus den Erinnerungen von Friedrich Grimm, einem forensischen Schüler des Strafrechtlers Franz v. Liszt, hervor. Er hatte im Mai 1945 eine „denkwürdige Aussprache mit einem bedeutenden Vertreter der Gegenseite", der sich als Professor eingeführt hatte, über die „historischen Grundlagen" des Zweiten Weltkrieges. Sein Gesprächspartner brach sie plötzlich ab und verwickelte ihn in eine Debatte über KZ-Greuel. Friedrich Grimm unterschied zwischen Greuel und Greuelpropaganda und verwickelte seinerseits den „Professor" in einen gelehrten Disput über die propagandistische Kriegsführung von 1870/71 und 1914–1918, die prinzipiell skeptisch stimme, nicht nur wegen des Märchens von den „abgehackten Kinderhänden", und trieb seinen Kontrahenten mit genauen Angaben über die „Zahleninflation" der Toten in den Konzentrationslagern, die offensichtlich von einer Zentralstelle gesteuert würde, so in die Enge, daß er die Maskerade fallen ließ: „Ich sehe, ich bin an einen Sachkundigen geraten. Nun will ich auch sagen, wer ich bin. Ich bin kein Universitätsprofessor. Ich

bin von der Zentrale, von der Sie gesprochen haben. Seit Monaten betreibe ich das, was Sie richtig geschildert haben: Greuelpropaganda – und damit haben wir den totalen Sieg gewonnen!" Grimm erwiderte: „Ich weiß, und nun müssen Sie aufhören!" Der Kriegspropagandist entgegnete: „Nein, nun fangen wir erst richtig an! Wir werden diese Greuelpropaganda fortsetzen, wir werden sie steigern, bis niemand mehr ein gutes Wort von den Deutschen annehmen wird, bis alles zerstört sein wird, was Sie in anderen Ländern an Sympathien gehabt haben, und bis die Deutschen selbst so durcheinander geraten sein werden, daß sie nicht mehr wissen, was sie tun!"[2]

Dieses Zeugnis mag den gründlich durcheinandergeratenen deutschen Lesern heute als verdächtig erscheinen, weil Friedrich Grimm das Dritte Reich in Deutschland verbracht hatte. Sie seien auf ein Zeugnis verwiesen, aus dem hervorgeht, daß auch deutsche Emigranten auf Diffamierungspropaganda mit Abwehr reagierten. Dieses Zeugnis stammt von keinem anderen als von dem Maler und Zeichner George Grosz, der nach dem Ersten Weltkrieg selbst auf die alliierte Propaganda hereingefallen war. Grosz schrieb am 23. April 1945 an Wieland Herzfelde, der ihn für die Reeducation mobilmachen wollte, wie es zwei Monate zuvor schon Max Horkheimer vergeblich versucht hatte: „Vielen Dank, Wiel, für deinen Brief. Ja, und die Ausschnitte mit den Leichen und Sterbenden? Gegen wen und wofür??? ... Oder gibt es nur deutsche ‚Greuel'? 1915 zeigte mir ein Soldat eine Fotografie. Da sah ich ungefähr 12 Hufeisennägel, die lagen auf einem Papierabriß einer belgischen Zeitung. Es war klar, mit diesen Nägeln (...) hatten

[2] Fr. Grimm, Politische Justiz, Bonn 1953, 147 f.

deutsche Ulanen kleine Kindlein (...) an Scheunentüren genagelt. Der dunkelhaarige Mann neben mir zweifelte sehr ... Vor langer Zeit, so erzählte Großvater, sollen mal englische Soldaten Inder direkt vorne vor die Kanonenschlünde gebunden haben, und dann abgezogen. Wereschtschagin, ein großer russischer Historienmaler, hat das mal gemalt ... In der alten Assiette au beurre war um 1900 eine ganze Nummer gegen England. Sie sollen die ersten 'Konzentrationslager' erfunden haben. und von den heutigen gequälten Millionen reden wir lieber nicht ... Überall müssen wir nun mal Andersdenkende ausrotten ... warum ist der eine immer gut und bei ihm Brutalität okay, ... und der andere (...) schlecht? Es ist vielleicht schon eine Auszeichnung des blinden Schicksals, wenn man all das überlebt (neben der langsam betriebenen Selbstmörderei des Trinkens, damit die Idiotie des ganzen Lebens so schön sich verwische, wie ein Bild von Carrière). Ich sah auch japanische Leichen, ganze Reihen, ein sogenannter Bulldozer pflügte eine große Rinne fürs Begräbnis – diese hier aber waren 'legal' gestorben, so wie sich's gehört, richtig und fabrikmäßig. Ich bin leider zu alt, so bleibt mir nichts übrig, als alles so zu glauben, wie es die Höheren (hinter und über den Zeitungen Stehenden) für mich aufschneiden, wie Wurst oder Käse ... as always yours ... Vor 50 Jahren hätte man hie und da nochmal so'n bißchen nachgedacht, doch heute füttern wir unsern kleinen Haß".[3]

Am Anfang wehrten die Deutschen sich noch hier und da gegen ihre Umerziehung durch die Besatzungsmächte. Ernst v. Salomons „Fragebogen" war 1951 der puplikumswirksamste Versuch, den geistigen Genozid abzuwenden.

[3] G. Grosz, Briefe 1913–1959, Reinbek 1979

Hans Lipinsky-Gottersdorf schrieb darüber nach dem Tod des Verfassers: „Der Fragebogen nämlich, der eigentliche, von der amerikanischen Militärregierung verantwortete ..., war durchaus nicht, wie man es in einem der gewichtigeren Nachrufe auf Salomon beschönigend lesen konnte, ein 'in seiner Wissenschaftsgläubigkeit fast rührendes' Unternehmen: es war vielmehr, was da fordernd auf den Tischen und den Gemütern der Besiegten lag, ein unverfrorener Griff nach den lebendigen Seelen ... Natürlich hatte der Größenwahn, der da Weltgeschichte ahnungslos genug zu korrigieren versuchte mit den Mitteln eines psychoanalytischen und politologischen Seminars, auch, wenn schon nichts Rührendes, so doch Lächerliches. Ironie und Sarkasmus mußten sich von selbst einstellen, wenn dem mit preußischer Sachlichkeit begegnet wurde. Eben dies tat Salomon ..." Aber Ernst v. Salomon machte damit keine Geschichte. Sein Buch verkaufte sich gut und wirkte nicht politisch. Lipinsky-Gottersdorf erinnerte sich an eine Diskussion des Buches kurz nach Erscheinen im Wartesaal Erster Klasse auf dem Kölner Hauptbahnhof. Der Autor, der Verleger Rowohlt, zahlreiches Publikum waren erschienen; nicht gekommen war der „große Mann", der die Diskussion leiten sollte: er hatte sich, offenbar erschreckt von dem „drohenden Grollen im Blätterwald zwischen Hamburg und München", entschuldigen lassen. Die Diskussion wurde zu einem Scherbengericht, in dem sich Salomon glänzend schlug. „Was ihm damals entgegengehalten, besser: entgegengeschleudert wurde", schrieb Lipinsky-Gottersdorf, „ich weiß es, mit einer Ausnahme, nicht mehr genau ... Vorgeblicher Antisemitismus des 'Rathenaumörders' stellte den dümmlichsten, ein 'zynisches Ignorieren grausiger Abgründe' den am häufigsten erhobenen, hochmütige Verachtung amerikanischer Sieger- und Lebensart den zutreffendsten der darin enthaltenen Vorwürfe dar. Salomon erwehrte sich in seiner Art ... munterer Gelassenheit ... Was mir aber von den Wechselreden wortwörtlich im Gedächtnis geblieben ist, begann mit der Wortmeldung eines scharf bebrillten Herrn in grauem Straßenanzug. Ihm sei ... als besonders empörend erschienen, daß der Verfasser des 'Fragebogens', statt unmißverständliche Bekenntnisse abzugeben, sich damit be- und vergnügt habe, mit gänzlich unangebrachter Ironie mehr oder weniger amüsante Geschichten zu erzählen. Denn dazu sei jetzt nicht die Zeit. Sie, die Zeit und er, der Sprecher, forderten den Herrn von Salomon vielmehr energisch auf, endlich Farbe zu bekennen. Salomon antwortete sofort. Er sei ein Preuße, und seine Farben seien infolgedessen Schwarz und Weiß. Das habe er stets bekannt, aber bitte, er tue es hiermit gerne noch einmal." Die schreckliche Reaktion, die Lipinsky-Gottersdorf nach diesen Sätzen erwartete, blieb aus. Und das war noch schrecklicher. „Man glaubte nicht, was man hörte." Man hielt Salomons Bekenntnis „für einen Gag". Diese Erklärung ist ergänzungsbedürftig. Es dürften unter dem sprachlosen Publikum auch Personen gesessen haben, die beschämt schwiegen, oder andere, die genauso dachten, aber nicht den Mut hatten, es durch Beifall zu sagen. Ob das Schweigen Ignoranz, schlechtes Gewissen oder Feigheit war, am Ergebnis und an seinen Folgen ändern diese Differenzierungen nichts. Der „große Mann", der dieser öffentlichen Schlacht aus dem Wege ging, war übrigens Hans-Joachim Schoeps, der selbst einige Wochen zuvor, auf seine Weise die Ehre Preußens wiederhergestellt hatte. Von den erstaunlichen Brücken, die nach 1945 von jüdischer Seite

nach Deutschland geschlagen wurden – zum Beispiel von Bruno Walter zu Hans Pfitzner, von Yehudi Menuhin zu Wilhelm Furtwängler, von Helene Thimig als der Witwe Max Reinhardts zu Werner Krauß –, wäre eine Sekundanz Ernst von Salomons durch Hans-Joachim Schoeps die strategisch wichtigste gewesen. Aber eine politische Geste sollte wohl nicht sein.[4]

Die Unterwerfung der Deutschen nach 1945 war elementar. Sie entledigten sich ihrer Geschichte, als wäre sie Ballast, und blickten zurück nur aus dem Blickwinkel der Sieger. Sie schluckten alles, die „gesteigerte Greuelpropaganda" wie „Wurst oder Käse", und schieden „unmißverständliche Bekenntnisse" aus. Was Walter Lippmann während des Krieges erhofft, aber wohl nicht erwartet hatte, trat ein: „Erst wenn die Kriegspropaganda der Sieger Eingang in die Geschichtsbücher der Besiegten gefunden hat und von der nachfolgenden Generation auch geglaubt wird, kann die Umerziehung als wirklich gelungen angesehen werden."[5]

[4] H. Lipinsky-Gottersdorf, Vorwort zu: E. v. Salomon, Der tote Preuße – Roman einer Staatsidee, München 1973. – Die Identität des „großen Mannes" erfuhr ich während der Niederschrift dieser Abhandlung von L.-G. telefonisch. Dessen Eintritt für Preußen: H.-J. Schoeps, Die Ehre Preußens, Festrede zum 250. Gründungstag des Preußischen Staates, Stuttgart 1951. – In welchem Ausmaß der öffentliche Meinungsterror von den Besatzungsmächten gesteuert wurde, geht aus den Kampfmaßnahmen gegen das Wiederauftreten von Werner Krauß in Westberlin hervor, wie sie der damalige RIAS-Reporter G. Löwenthal in seinen Erinnerungen, „Ich bin geblieben", München 1987, 201 ff., geschildert hat.

[5] zit. nach H. Diwald, Deutschland – was ist es?, in: W. Venohr, Die deutsche Einheit kommt bestimmt, Bergisch Gladbach 1982, 28. – Es gibt hierfür eine gewisse Parallele in der Geschichte der Inkas, in der nach dem Ableben eines Herrschers, dem nicht nur seine Frauen sondern auch seine Intellektuellen in den Tod folgten, die Geschichte nach Maßgabe des neuen Herrschers von neuen Intellektuellen umgeschrieben wurde, wodurch sich fortwährend Geschichte in Fiktion und Fiktion in Geschichte verwandelte (vgl. V. Llosa, Rede auf dem Internationalen Kongress der Intellektuellen und Künstler im Juni 1987 in Valencia, nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. 6. 1987).

Bei der Untersuchung der deutschen Greuel führte bis heute die alliierte Propaganda die Feder. Was gleich nach dem Zusammenbruch geboten gewesen wäre, die diffuse Gemengelage von Erfindung, Übertreibung und Wahrheit[6] säuberlich zu zerteilen, blieb aus. Stattdessen warfen sich die Deutschen in die Pose unaufhörlicher Buße – für etwas, was sie selbst weder getan, noch gebilligt, noch gewußt hatten; Trauerarbeit nannte man es später. Ein Grenzgänger zwischen Kunst und Trivialität emanierte die Stichworte. „Laßt uns erkennen", sagte Ernst Wiechert in seiner „Rede an die deutsche Jugend 1945", daß wir schuldig sind und daß vielleicht hundert Jahre erst ausreichen werden, die Schuld von unseren Händen zu waschen. Laßt uns an der Schuld erkennen, daß wir zu büßen haben, hart und lange ... Laßt uns erkennen, daß für uns das harte Gesetz geschrieben wurde: 'Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut'. Laßt uns nicht aufbegehren dagegen ..."[7] Es schien ihm das alles leicht über die Lippen zu gehen, vor allem die Vertreibung der Deutschen aus dem Reich des Neuen Testamentes in des Alten Testamentes Strafkolonie, nicht zuletzt das kollektive Schuldbekenntnis, das der zeitweilige Insasse des Konzentrationslagers Dachau nicht nötig gehabt hätte. Hier kündigten sich schon die neuen Laufbahnkriterien an.

[6] Ich benutze hier die Wörter, die E. Möllenhoff, aaO, 124 verwendete, als im Lager die faktischen und fiktiven Greuel bekannt wurden.

[7] E. Wiechert, Rede an die deutsche Jugend 1945, München 1945, 33

Der deutsche Wiederaufstieg war eine lizensierte Rekonvaleszenz. Vergangenheitsbewältigung als Selbstbezichtigung war das entscheidende Kurprogramm. Das Aufrechnungsverbot und seine Anerkennung als eine sittliche Norm sorgte dafür, daß die deutschen Greuel durch proportionale Vergleiche nicht um jene Einzigartigkeit gebracht werden konnten, die erforderlich war, um die Auslöschung der deutschen Identität zu rechtfertigen. Sie war auch nötig, um die Deutschen die Pervertierung ihres angeborenen Rechtsgefühls nicht merken zu lassen. Wie hätten sie sonst zur Gewissensfrage des ganzen Volkes erheben können, was eine Minderheit der Führung des Dritten Reiches hinter verschlossenen Türen veranlaßte? Wie hätte man sie sonst dazu bringen können, bei den deutschen Greueln an den höchsten und bei den allierten Greueln an den niedrigsten der genannten Ziffern festzuhalten? Wie hätte man sie sonst zu Knechten machen können? So wurde jedenfalls aus einem alten Soldatenvolk eine feige, flennende Bevölkerung, die, jedwedem Meistersange abgeschworen, untereinander nur noch im Lamento cantabile wetteiferte: dem Volk von Argos nicht unähnlich, wie Jean-Paul Sartre es in den „Fliegen" geißelte, um die Franzosen in den Jahren der deutschen Okkupation aufzurütteln.

Für die Deutschen begann die allierte Okkupation nach dem Ende des „Verbrecherstaates" mit der „Stunde Null", wie die Stereotypen lauteten, die ihnen die Besatzungsmächte einflößten.[8] Der Zweck dieser Politotherapie war,

[8] A. Schreiner, Zero-Hour for Germany, London 1944, und N. A. Traizine, La responsabilité pénale des Hitleriens, Paris, Januar 1945. Diesem Ursprung nach sind die Schlagwörter sogar kommunistischer Observanz. Albert Schreiner kehrte aus dem englischen Exil später in die DDR zurück. Traizine machte damals dem

daß die Deutschen keinen Wunsch mehr nach einem neuen eigenen politischen Anfang empfinden sollten. Die Folge war eine peinliche Übernahme von System und Habitus der Allierten, mit denen sie es zu tun hatten. Die Parole der DDR „Von der Sowjetunion lernen, heißt siegen lernen", ist nicht weniger widerlich als der Stolz der BRD, es schnell zum Musterknaben der westlichen Demokratie gebracht zu haben. So mancher deutsche Jüngling, dem, einem Walther von Stolzing vergleichbar, in der DDR noch die Philosophie des deutschen Idealismus subversiv zugeflogen war wie „im Wald dort auf der Vogelweid", mauserte sich schließlich in der BRD zum Beckmesser des common sense, den er „sauren Amtes" zum Idol erhob.

Die Deutschen unterwarfen sich den Siegern so komplett, daß sie hysterisch reagierten, wenn sich jemand gegen diese Unterwerfung sperrte oder sie nach mehr oder weniger rascher Ernüchterung beendete. Das erstaunlichste Phänomen war, daß sich gegen die würdelosen Väter die Söhne nicht empörten. Es empörte diese im Gegenteil, wenn jene sich nicht genug unterworfen hatten.

Es hat in der ganzen deutschen Geschichte keine Generation gegeben, die nichtswürdiger gewesen wäre denn diese. Die APO und die Grünen spielten die Rollen von Besatzungsgeißeln. Wenn sie muckten, muckten sie auf, wenn jemand in Amerika gemuckt hatte; ebenso richteten sich die jungen Rebellen in der DDR an östlichen Dissidenten aus. Eine deutsche Grundierung ihrer Unzufriedenheit strebten sie nie an. Die negative Führungsauslese, wie

Westen die, abendländischem Rechtsempfinden fremde, Klassenjustiz schmackhaft. Entsprechend verlangte Stalin im Mai 1945 die Verhaftung der „Dönitz-Bande", wie er die letzte deutsche Reichsregierung in Mürwick nannte.

sie unterworfene Völker zeichnet, wurde mit den nachgeborenen Generationen noch negativer. Was Goethe am Ende der „Wahlverwandtschaften", die entstanden, als Fichte seine Reden an die deutsche Nation hielt, an einem einzelnen Fall beklagte, wurde zum Komplott: „Eigenschaften, die der Nation . . . in entscheidenden Momenten unentbehrlich sind", wurden „nicht geschätzt", sondern „vielmehr verworfen und ausgestoßen."[9]

Die Minderheit in den nationalen Ghettos, wie man die Wagenburgen nannte, in denen resistente Reste der Zeit vor 1945 überwinterten, änderte nichts an diesen Zuständen. Sie verbanden ihre, oft in persönlicher Apologie vor-

[9]GOETHE ließ gleich zu Beginn der „Wahlverwandtschaften" zum Thema Eduard sagen: „Wie schmerzlich muß es einem Mann von seinen Kenntnissen, seinen Talenten und Fertigkeiten sein, sich außer Tätigkeit zu sehen." Er sagt das über seinen Freund, den Hauptmann, und fährt in dem weiteren Gespräch mit seiner Frau fort: „Das Vielfache, was er an sich ausgebildet hat, zu Andrer Nutzen täglich und stündlich zu gebrauchen, ist ganz allein sein Vergnügen, ja seine Leidenschaft. Und nun die Hände in den Schoß zu legen oder noch weiter zu studieren, sich weitere Geschicklichkeit zu verschaffen, da er das nicht brauchen kann, was er in vollem Maße besitzt – genug, liebes Kind, es ist eine peinliche Lage, deren Qual er doppelt und dreifach in seiner Einsamkeit empfindet." Ich gebe gern zu, bevor ich dessen bezichtigt werde, hier in eigener Sache zu sprechen. Aber ich hätte es nicht getan, wenn es nicht eben auch andere, mehrere, ähnliche Fälle gäbe und wohl auch noch weiter geben wird. Es ist nicht auszudenken, wie es die Universitätsszene belebt hätte, über deren Öde heute jeder klagt, wenn nicht nur H.-J. Arndt, H. Diwald, R. Hepp oder B. Willms, sondern auch A. Mohler, D. Aigner, G. Zehm, H. Rüddenklau, H.-D. Sander, H.-M. Fiedler, G. Maschke, G. Bergfleth und andere mehr Universitätslaufbahnen hätten einschlagen können. Damit ist dieser trübe Komplex nur gerade angeschnitten. Ich kenne viele tüchtige Männer im Erziehungs- und Wehrwesen, die wegen ihrer Eigenschaften, welche unsere Nation in ihrem traurigen Zustand dringend gebraucht hätte, nicht an die Spitze gelangten, wo sie sich ihrer Fähigkeit nach erst in vollem Maße bewährt haben würden. Mit ihnen hätte sich wahrhaftig ein Staat machen lassen!

getragenen, Einsprüche gegen die These vom „Verbrecherstaat" mit einem Bekenntnis zur Demokratie und zum Bündnis mit den Siegern – als ungeliebte Stützen der Gesellschaft. So gewannen auch sie keine Ansätze für eine deutsche Zukunft aus einer schöpferischen Kritik des Dritten Reiches – in einer Zeit, in der die verschlissenen Grundlagen des Weltzustandes zur globalen Maßregel wurden, unter der sich die Hoffnungen, ein Etwas auf ein Nichts zu bauen, nur noch absurd ausnahmen.

Die Juden griffen in diesen weltgeschichtlichen Prozeß wie immer nur verschärfend ein. Das geschah idealtypisch, als die Frankfurter Schule aus Amerika zurückkehrte, um die vakante, von einem Deutschen nicht besetzte, Stellung eines Praeceptor Germaniae einzunehmen. Die Deutschen, die sich ihrer Geschichte entledigten, fanden es natürlich, nachdem ihnen der Versuch des Dritten Reiches, die Moderne aufzuheben, als reaktionär, verfehlt und verbrecherisch von Anfang an und von Grund auf eingeredet wurde, von den Juden als der Avantgarde der Moderne zu lernen. Wie sollte sich ein Volk, das traumatisch aus seiner Geschichte ausstieg, nicht ein Volk zum Vorbild wählen, das zu allen Zeiten und zu allen Orten außerhalb der Geschichte gelebt hat?[10]

[10]Es ist komplexgeladene Idolatrie, die zu dem bedenklichen Usus geführt hat, bevorzugt jüdische Geister mit Preisen und Gesamtausgaben zu würdigen. Da hierbei nichts empfindlicher stört als jüdische Selbstkritik, finden solche Zeugnisse in der Regel gereizte Abfuhren. So jüngst die Abschlachtung des Buches „Man kann nicht ruhig darüber reden" von Hans Weigel in der Süddeutschen Zeitung vom 27. 9. 1986 unter dem rüden Titel „Judenbeschimpfung". Daß nur in diesem Zusammenhang eine Kritik an jüdischen Phänomenen als legal gilt, ist ebenfalls nicht unbedenklich. Kluge Juden machen sich darüber lustig, wenn sie dergleichen nicht mißbilligen.

Es war keine bizarre Anekdote, als Ernst Wiechert 1945 in einem Münchner Theatersaal das deutsche Volk dem Gesetz des Alten Testamentes unterstellte. Die Deutschen begannen, sich auf breiter Front die Affekte und Apperzeptionsweisen des ortlosen Judentums mit all ihren Ergebnissen und Folgen anzueignen. Den unbestreitbaren Tiefpunkt sollten die christlichen Kirchen erreichen, indem sie über den Dialog mit der Synagoge wesentliche Punkte ihres Glaubens schmälerten oder preisgaben. Auch hier war die Bereitschaft schon da, bevor der ominöse Dialog begonnen hatte.

Der unbehauste Mensch war die führende Phrase der Stunde Null, der freischwebende Intellektuelle das heimliche Bildungsziel und Herrschaftsideal der geistigen Elite, das ortlose Drama, die ortlose Szenerie, die avancierte Mode des Theaters. Der Deutsche äffte Ahasver nach. Er proklamierte sich eigenmächtig zum Europäer. Wer an Europa nicht mehr glauben konnte, wollte nur noch ein Mensch sein: nivelliert auf den Gattungsbegriff, der über ihn soviel aussagte, wie der Gattungsbegriff Tier eine Ratte bezeichnet. Es nützte dem unbehausten Subjekt übrigens nichts. Spätestens Ausländer identifizierten den Europäer oder den Menschen als Deutschen.

Das alles hatte der Zeitgeist schon ausgesponnen, bevor Horkheimer und Adorno, alsdann beide überflügelnd Marcuse, die Fäden ergriffen. Die destruktive Komponente der Frankfurter Schule, die alles verdächtigende, alles auflösende Affirmationskritik triumphierte. Die tragische Komponente, wie sie in Walter Benjamins gescheiterten Versuchen aufschien, der unseligen Entortung in jüdischen, deutschen, französischen und kommunistischen Pertinenzen zu entkommen, verfiel der Nichtachtung, statt

die in Auflösung begriffene deutsche Seele zur Umkehr zu bewegen. Benjamin sollte nur als der sensiblere Literaturbetrachter rezipiert werden, nachdem der körnigere Georg Lukács den einfallslosen Nachäffern zu trocken wurde.

Es zeigte sich hier, wie der Verlust der topographischen Identität die eingeborene Auffassungsgabe und Urteilskraft versehrte. Die Bereitschaft zum Identitätswechsel setzte nichts an ihre Stelle. Die Deutschen sind keine Juden, können Juden auch nicht werden. Die gelehrte Roheit, mit der die Latenzen der Benjaminschen Texte entziffert wurden, nahm nicht einmal das Maskenspiel wahr. Das entspricht der Unfähigkeit antäischer Existenzen zu einer Fasnacht der Philosophie. Die beflissene Rezeption des einst Verworfenen restituierte im Grunde nichts als immer wieder die eigene versklavte Denkform. Der Rezeptionsunfähigkeit vor dem Benjaminschen Totentanz gesellte sich dann nach seiner Rekonstruktion die Rezeptionsverweigerung. Einen Anlaß zur grundlegenden Korrektur der Fehlleitung gab es nicht. Man war mit der Abbiegung des deutschen Geistes zufrieden. Als Napoleon vorschlug, „il faut dépayser l'esprit allemand", ahnte er sicher nicht, wie genial dieser Einfall war, wie er durchschlagen würde. Die Entortung des deutschen Geistes wird andauern, soweit die Trauerarbeit reicht, die Ernst Wiechert so unwürdig begonnen hatte.

Die Sieger sahen der Entortung der deutschen Positionen und Begriffe mit Befriedigung zu. Die gesteigerte Greuelpropaganda erschlug jede deutsche Auflehnung mit dem Hammer des Antisemitismus. Die Juden verkannten ihrerseits die imponderablen Folgen der Überprivilegierungskrise. Nicht wenige von ihnen reizten und

zinkten die Deutschen in einer Weise aus, als tobe Maimons lustiger Ball auf eine Geisterstunde der Geschichte zu, in der alle Schranken und Hüllen fallen.[11]

[11] Wäre ich Jude, hätte ich Angst vor einem neuen Strafgericht meines Gottes. Es wird, allem Geschrei zum Trotz, nicht wieder in Deutschland geschehen. Anlaß gäbe es genug. Die überprivilegierte Lage der zurückgekehrten Juden nach der Austreibung und den Massakern ist prekär genug. Der offizielle Philosemitismus täuscht. Repräsentativer ist, was mir kürzlich ein alter Soldat des Zweiten Weltkrieges sagte: „Ich habe damals unter Lebensgefahr zehnmal Juden geholfen. Heute würde ich das nicht mehr tun." Das ist das natürliche Ergebnis verschiedener Verhaltensweisen, zu denen sich die Juden berechtigt fühlten. Da ist der fortgesetzte Schacher zu nennen, wie Karl Marx sagen würde, den sie mit ihren Opfern aus der Zeit des Dritten Reiches in symbolischen Ziffern treiben; „schon um der Toten willen", so E. GOLDMANN, aaO, 140 ff., 175 f., hätten die Juden „kein Geld und keine Waren" als Ausgleich verlangen und annehmen dürfen. Alsdann ist auf den Stellenwert zu verweisen, den die alttestamentarische Weisung des „Vergiß nicht!" bei der unaufhörlichen Umerziehung der Deutschen einnimmt. „Wir geben den Weg zu einer schrankenlosen Geschichtsdiskussion nicht frei", sagte HEINZ GALINSKI (Blätter für deutsche und internationale Politik, Januar 1987). Hinzu traten die Rollen, die Juden als Hüter der deutschen Teilung (von Fritz Stern bis Michael Wolffsohn, von François Bondy bis Henryk Broder) und als Beschleuniger der Krise der christlichen Kirchen (von Ernst Bloch bis Pinchas Lapide) spielen. Das alles wurde noch durch mancherlei Hemmungslosigkeit in privaten Bereichen verstärkt, für die Jochanaan Bloch ein derbes Beispiel lieferte, indem er Studentinnen der Freien Universität Berlin, die ihm nicht zu Willen sein wollten, mit Antisemitismusverdacht unter Druck setzte. Selbst sein Kollege Jakob Taubes, der mir dies mißbilligend berichtete, neigte dazu, die Deutschen mit den Amalekitern zu vergleichen, gegen die nach dem Alten Testament in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig ein Kampf „Geschlecht um Geschlecht" (2. Mose, 17, 16) geführt und Jahwes Gebot verhängt wurde, ihr Gedenken ringsunter dem Himmel wegzuwischen (5. Mose, 25, 19). Es wäre unnatürlich, wenn es heute bei den Deutschen unter diesen Umständen keine antijüdischen Gefühle gäbe. Dennoch ist die Wahrscheinlichkeit neuer antisemitischer Aktivitäten gering. Allein die Zahl der Juden auf deutschem Boden ist heute zu niedrig und aus biologischen Gründen steter Ausdünnung unterworfen.

Die deutsche Antwort wird am Ende in Desinvolture bestehen. Die nächste Austreibungskatastrophe wird wohl in den Vereinigten Staaten von Nordamerika stattfinden. Im Jahre 1789 prophezeite einer der Gründerväter BENJAMIN FRANKLIN im Kongress, daß die Juden, wenn die Verfassung sie nicht beschränke oder gar ausschließe, „in weniger als 200 Jahren in solchen Mengen hereingeschwärmt sein" werden, „daß sie das Land beherrschen und verschlingen (dominate and devour), ja unsere Regierungsform ändern werden, für die wir Amerikaner unser Blut vergossen, unser Leben, unser Vermögen hingegeben, unsere Freiheit aufs Spiel gesetzt und unsere besten Gedanken geopfert haben." (Zitiert nach: S. RITTENHOUSE, „For Fear of the Jews", The Exhorters, Inc. P. O. Box 492, Vienna, Virginia 22180, 1982) Das ist heute, fast 200 Jahre danach, annähernde Wirklichkeit. Als die israelische Wochenzeitung „Haslem Hazeh" am 4. 8. 1982, S. 30, frohlockte, daß die amerikanischen Juden über ihre „Schlüsselpositionen in der Medienwelt" in der Lage sind, „die Publizierung jeder beliebigen Information zu verhindern", trieben die Dinge wieder einmal in demselben Fluß, der unter zunehmender Beschleunigung zum Maelstrom wird. Es werden auch schon entsprechende jüdische Ängste laut, wenn sie auch, aus Gründen des mächtigen jüdischen Einflusses sich verhaltener artikulieren als in der Zeit der Weimarer Republik im Deutschen Reich. Jüngst schrieb NORMAN BIRNBAUM immerhin: „Es gibt viele Probleme, auf die Juden in den Vereinigten Staaten sensibel reagieren. Früher oder später wird an den Konflikten zwischen der amerikanischen Regierungspolitik und der israelischen Politik eine Identitätskrise aufbrechen. Die Offensive der Fundamentalisten bedroht die Juden nicht nur mit dem wiederauferstandenen Gespenst eines 'christlichen Amerika(!), auch der generelle Antimodernismus (!) und Irrationalismus (!) bedrängt den jüdischen Teil der Akademiker und der Intelligenz. Die anhaltende Wirtschaftskrise hat jetzt schon antisemitische Spannungen und Ausfälle hervorgerufen ..." (Zur gegenwärtigen Situation der amerikanischen jüdischen Intellektuellen, in: Babylon, Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Frankfurt a. M., 1/1986, 44); vgl. auch J. V. UTHMANN, Für Israel um jeden Preis? – Die amerikanischen Juden und ihr politischer Einfluß, in „Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 2. 1988. Ähnlich sieht das ILAN HALÉVY, aaO, 327 f. Zum Unglück der Juden steht heute an der Spitze ihres Weltrates kein Mann mehr, der wie Nahum Goldmann zu weltgeschichtlichen Betrachtungen fähig ist, sondern ein Mann, der wie EDGAR BRONFTMANN, den Jargon von Syndikaten liebt: „Wenn meine Tante Eier hätte, wäre sie mein Onkel", sagte er in einem Interview (Der Spiegel, 49/1986). Hier müßten auch Nichtjuden rufen: Help, Sir Immanuel!

In ihrer imitatio Ahasveri wiederholten die Deutschen in wenigen Jahrzehnten die Züge der entorteten jüdischen Existenz von Jahrtausenden. Sie erfuhren sehr schnell, was es heißt, einem Mischna-Fazit zufolge, „ohne Vaterland und dennoch getrennt von den Völkern" zu leben.[12] Ob sie sich als Europäer aufspielten, ob sie sich zu Menschen schlechthin deklarierten und in der deutschen Frage, wie die Juden in der jüdischen Frage, nur eine Menschenrechtsfrage sehen wollten, für die Völker und ihre Vaterländer blieben sie die Sündenböcke, zu denen man sie für alle Ewigkeit abgestempelt hatte. Es nützte den Deutschen keine west-östliche Mimikry, wie vollkommen sie sie auch eingeübt haben mochten. Ob sie als Musterschüler der liberalen Amerikaner oder als Musterschüler der russischen Kommunisten auftraten, sie blieben Unterworfene, die man verachtet. Es fehlte ihnen aber auch der Stolz, mit dem die Juden innerhalb universaler Verachtung ihre unzerstörbare Selbstachtung begründeten. Hierfür ermangelte es den Deutschen am Modus aneignender Selbstbehauptung, für den sie keine Bezugspunkte hatten.

Die Bindungslosigkeit ihrer Geschichts- und Ortsverwerfung schlug die Deutschen alsbald mit dem Verlust ihrer reichen und schöpferischen Fähigkeiten. Der Abstieg des deutschen Geistes vollzog eine reductio Fausti auf den Famulus, der eine unangemessene Exklusivität entfaltete.

[12] M. Eliade, aaO, 152. – Wie der Gedichtband „Laufpaß", Zürich 1985, von Karsten Witte, einem jungen Lyriker, der in der DDR aufgewachsen ist, zeigt, hat sich das drückende Bewußtsein der Ortlosigkeit bis heute erhalten. „Leidenschaften / und alte Tage/ortlos sind/ bei uns", heißt es hier in dem Gedicht „ Alexandria postlagernd". Heinz Czechowski's neuer Gedichtband „Ich und die Folgen", Reinbeck 1987, topographierte die DDR als Niemandsland.

Die Kärrner ergriffen das Regiment und verwehrten Geistern von überlegenerem Geblüt dreist, sich königlich zu bewähren.[13] Die Deutschen fingen an, mit Hilfe von Idolen zu denken, in die sie hineinkrochen oder vor denen sie auf den Knien rutschten. In jedem Fall Vampire, saugten sie sie aus und warfen die Larven weg, wenn sie nach neuen Idolen schnappten. Ohne ein absicherndes Geländer, ohne eine exkulpierende Legitimität wagten sie keinen Schritt. Wer ihn auf eigene Faust ging, beschwor ein Geheul über sich herauf, er schriebe polemisch, rede mit Schaum vor dem Mund. So mancher ließ schon aufhorchen durch einen löwenhaften Zugriff auf den Stoff, aber im Zuge der Durchdringung und Ausarbeitung – man kann es präzis nur auf sächsisch sagen – verläpperte es sich. Angst vor sich selbst, wäre zu viel gesagt. Hier führte die konsequent akzeptierte Minderwertigkeit geistesgeschichtliche Regie.

[13] Das betrifft längst nicht mehr nur Männer von echten deutschen Schrot und Korn, sondern auch Menschen, die nichts als außergewöhnlich begabt sind. Gelegentlich schlägt die Presse Alarm, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung am 27. 1. 1988 mit dem Kommentar „Professorenloch" und einen Tag später mit dem Leitartikel „Späte Suche nach Talenten", oder „Die Welt" am 30. 1. mit dem Beitrag „Wie Dr. phil. habil. S. in die Verzweiflung getrieben wurde – Zur prekären Lage unseres wissenschaftlichen Spitzennachwuchses" von H. Lenk. Dazwischen kommen diejenigen, die an diesem Niedergang mitgewirkt hatten, in behäbiger Genüßlichkeit zu Wort: Theodor Eschenburg, Gott bewahre uns vor einem Parlament der Genies, Die Welt, 5. 1. 1988. Entsprechend nobilitierte unter institutionellem Vollrausch Peter Cornelius Mayer-Tasch das Juste-Milieu, als er am 25. 6. 1988 in der „Süddeutschen Zeitung" von „edlem Mittelmaß" handelte. Ernüchtert stellte, so muß man zu seiner persönlichen Ehre sagen, Hans Magnus Enzensberger im selben Monat bei der Diskussion zur „Krise der Moderne" in Berlin fest, in der Bundesrepublik habe „das Mittelmaß in einem Umfang gesiegt, den niemand für möglich" hielt (zit. nach „Westfalenpost", 14. 6. 1988).

Zwischen Zitatenhuberei und umgeprägten Erkenntnissen trat keine eigene Sicht mehr hervor. Der Mut zur These versickerte.[14] Selbst Nikolaus Luhmanns Systemdenken artikulierte nur den letzten Schrei der Rationalisierung. Man versuchte es auf der Fasnacht der Philosophie mit vorgezeichneten Figurinen. Unfähig zu konkreten Lageanalysen, wie es Hans-Joachim Arndt sagte[15] sahen sie nicht, was vor ihren Augen lag, merkten es aber, im Unterschied zu Wittgenstein, nicht. Der destruktive Charakter kreierte auch ins Deutsche übersetzt nichts. Der Rest war Hellenismus.[16]

Dem Erkenntnismangel folgten Verantwortungsscheu und Handlungsunfähigkeit. Die Deutschen lösten ihre Geschichte in Kultur auf, als sie keine Kultur mehr hatten. Sie wollten Kulturnation sein, als sie keine Nation mehr waren. Sie vollbrachten, was André Gide 1938 voraussah, als er schrieb, wenn man so weiter mache, werde es bald nicht mehr viel Leute geben, die ein Bedürfnis danach haben, nicht mehr viel Leute, die merken, daß man nichts mehr davon versteht. Im gleichen Jahr sah Rudolf Smend für die Universität ähnliche Prozesse abfallen, als er in einem Glückwunschschreiben zum 50. Geburtstag Carl Schmitts seufzte, das wissenschaftliche Zeitalter werde wohl zu Ende gehen. Es erfüllte sich auch das. Heute spricht der Maler Hans Platschek von einem „Zeitalter des Dilettantismus"[17]. So changierte der Phänotyp der Moderne vom Fachmenschen ohne Geist zum Dilettanten. Übertrieb Martin Heidegger, als er 1967 meinte, uns könnte nur noch der Gott retten?

Wenn das Wörtchen Unbehagen zur Lieblingsvokabel der Nachkriegsintelligenz wurde, drückte es nur die entblähende Kehrseite des Behagens aus, mit dem sie sich in solchen Zuständen philisterhaft einrichtete. Ihre Radikalen berauschten sich an den Radikalitäten von vorgestern. Gegen das Radikale in ihrer Zeit, das ihrer Misere auf den Grund ging, brachen sie in bigotte Affekte aus. Grundsätzliche Zweifel in seine bedeutungslose Existenz verbat man sich. Wenn sie sich gerade nur hervorwitzelten, belegte man sie mit Repressalien,[18] bis von hochkarätigen Gelehrten zu reden die Regel wurde. Die geistige Unfreiheit des Dritten Reiches kann längst als überboten gelten.

In der Politik haben sich die Deutschen ihrer Subjektrolle aufatmend entledigt. Sie sind nur noch Objekte: wie die Juden keine Initiatoren, sondern Katalysatoren[19], über die die Supermächte ihre Blöcke beherrschen. Es gibt für sie

[14] So beklagte es die Frankfurter Allgemeine Zeitung in einem Bericht zum Bonner „Haus der Geschichte" am 27. 7. 1987.

[15] H.-J. Arndt, Die Besiegten von 1945 – Versuch einer Politologie für Deutsche samt Würdigung der Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1979

[16] War es wirklich keine Verklärung der Gegenwart, als H. Bengtson in seinem neuesten Werk „Die Diadochen – Die Nachfolger Alexanders des Großen", München 1987, feststellte, der behandelte Zeitabschnitt sei keine Zeit für Epigonen gewesen?

[17] A. Gide, Tagebuch, Bd. IV, Stuttgart 1967, 7; Man hat die Moderne noch nicht begriffen – S. Rogenhofer und F. Rötzer sprachen mit Hans Platschek, in: Frankfurter Rundschau. 30. 4. 1988.

[18] Das passiert beileibe nicht nur „Quertreibern", die man als „rechts" erledigt. Auf der „linken" Seite stieß es Christoph Schulz-Gerstein zu, der im Frühjahr 1987 eines ungeklärten Todes starb. Vgl. H. M. Broders einfühlsame Rezension der posthum erschienenen Artikelsammlung „Rasende Mitläufer" in der Süddeutschen Zeitung am 6. 10. 1987.

[19] Vgl. hierzu: D. Aigner, Das Ringen um England – Das deutsch-britische Verhältnis – Die öffentliche Meinung 1933–1939, München 1969, 226

keine Machtfragen mehr. Sie kennen nur noch Prozedurfragen. Die Kritik der politischen Simulation, die Jean Baudrillard am Beispiel der Franzosen vorgetragen hat[20], müßte am Beispiel der Deutschen als Kritik der reinen politischen Simulation exerziert werden. Während die APO wenigstens noch in einem antifaschistischen Rahmen mit gelegentlichen nationalen Ausschlägen agierte, gebärden sich die Grünen, die heute an der Spitze der politischen Dekadenz marschieren, obwohl sie das Menetekel der Umweltschäden instinktiv am schärfsten erfaßt haben, generell antideutsch. Es gibt in keinem anderen Land ein Interesse an Umweltproblemen, das sich mit der Intensität vergleichen ließe, in der die Deutschen über diese Dinge nachdenken, und doch denken sie darüber nur eindimensional und zukunftslos unpolitisch. Sie sind mehr noch als im 19. Jahrhundert, wie Karl Marx zornig bemerkte, von provinzieller Borniertheit und kosmopolitischer Aufgeblasenheit gezeichnet. Sie klagen und sie jammern; noch ist die Mauer in Berlin eine Klagemauer – bald werden sie sie mit Blumen bepflanzen ... Der deutsche Typus ist kaum noch vom westeuropäischen Juden zu unterscheiden, den Theodor Lessing in den zwanziger Jahren wie folgt konterfeite: „Ein gesichtsloses und oft schon verwaschenes Antlitz ... Es ist das Antlitz des ahasverischen Menschen, der alles leistet, alles kann, alles befingert, alles begreift und doch immer in der Angst lebt, das Wichtigste versäumt, das Große übersehen zu haben."[21]

Es gilt für die Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg, was Schuler im Ersten Weltkrieg von der Stoa sagte, daß sie

[20] J. BAUDRILLARD, Die göttliche Linke, München 1986, passim

[21] TH. LESSING, Der jüdische Selbsthaß, München 1984, 38 f.

mit der Zerstörung der Affekte am Ende die eigene Lebensenergie zerreiben. Wenn die Deutschen die Selbstauflösung als Paradigma der Moderne bis zu einem solchen Ende vollzögen, wäre mit ihnen der Kern Europas entkräftet: zu schwach geworden, um die Hegemonie der Amerikaner und der Russen abschütteln zu können, die eine Erneuerung der Lebensräume blockieren, wie sie die Völker, die unter ihre Gewalt gerieten, zu ihrem Gedeihen brauchen. Man sage nicht, daß Untergänge ohne Würde, wie Stefan George sie voraussah, ohne Schuldgefühle erlebt werden können. Wenn die Deutschen zur Vollendung der imitatio Ahasveri von den Juden auch den Selbsthaß übernahmen, war jedenfalls nicht die antideutsche Greuelkampagne das alleinige Motiv. Theodor Lessing hat für den jüdischen Selbsthaß ein erschütterndes Zeugnis zitiert: „Was wissen sie", schrieb eine Jüdin in ihrem Tagebuch, „die alltäglichen, oberflächlichen Judenfresser, die nur ihre natürliche gesunde Rassenantipathie fühlen, ohne deren eigentlichen Sinn ergründen zu können, was wissen sie wohl von der ungeheuren Tragik dieser Hölle, die da leibhaftig auf Erden wandelt! Ich habe selber nie etwas wirklich Böses getan und doch ist mir zuweilen in trüben Stunden, als hätte ich alle Schuld der Welt begangen und auf meinen Schultern liegen."[22] Der tiefste Grund, warum der Deutsche heute dies so fühlt, ist sein doppeltes Versagen: vor und nach 1945, in dem die eigentliche Katastrophe des 20. Jahrhunderts gewiß und der Untergang Europas, wenn nicht der Menschheit, wahrscheinlich beschlossen ist.

Es gibt allerdings gravierende Unterschiede zwischen den Juden und ihren deutschen Adepten. Ahasver hat ei-

[22] ebenda, 241

nen Charme, der nicht übertragbar ist. Die Faszination war existentiell nicht gedeckt. Die Deutschen waren nach 1945 nun einmal nicht zerstreut worden. Der Eifer ihrer Selbstentortung am Ort schillerte in allen Farben eines falschen Bewußtseins. Die eingeborenen Prosekutoren deutschen Ungeistes bezogen daher ihre instinktlose Rigidität, ihre Unfähigkeit zur Einfühlung. Des weiteren hatten sie nun einmal keine Schule der Diaspora absolviert mit ihren Kursen strenger Bindung und Flexibilität. Es fehlte ihnen sowohl die meditative Beziehung zu Texten wie die ausgepichte bis abgefeimte Interpretationskunst talmudistischer Bildung. Die jungen Doktrinäre empfingen die avancierte Gesinnung mit einem groben Raster und interpretierten selbst mit den defraudantenhaften Tugenden des Mogelns und des Unterschlagens. So entarteten auf dem Weg der Unterrichtung der emanzipatorische Fortschritt in eine Modenfolge, die Affinität zum Marxismus in dogmatische Voraussetzung und die ungeschichtliche Abstraktheit in historiographische Willkür. Während die Meister selbst in fortschreitender Spiritualisierung Sublimate destillierten, betrieben die Schüler Fetischdienste: da sie der Spiritualisierungen nicht mächtig werden konnten, klammerten sie sich an den dispersen Vulgärmarxismus der kritischen Theorie, oder entgeistigten sie zu einem philologischen Alexandrinertum. Die Anmaßung der Frankfurter Schule, antisemitisches und faschistoides Verhalten, im Rückgriff der kritischen Theorie auf Psychologie und Psychoanalyse, bereits in prävirulentem Stadium streng wissenschaftlich zu diagnostizieren, hatte verhängnisvolle Folgen. In Konjunktion mit der Lehre von der „offenen Gesellschaft" Karl Poppers, die gleichen Prämissen entsprang, aber gegensätzlich, positivistisch, fundiert war (was einen

langen akademischen Streit mit dem Dialektiker Adorno auslöste), verhinderte die Rede vom autoritären Charakter eine staatliche Formierung der Bundesrepublik.[23] Die Zerfallstendenzen, lange latent, traten in den 60er Jahren schlagartig hervor, als genügend Pädagogen neuen Typus ausgebildet waren, um die Herrschaft in Schulen und Universitäten zu übernehmen. Das verständliche Bedürfnis nach einer „echten Kampfstellung", die Eisler bei den Frankfurtern vermißt hatte, konnte in diesem Milieu, dem Form als Triebunterdrückung vorkam, nichts anderes als jene imbezile Kulturrevolution bewirken, mit der das spiritualistische Konzept der Arbeiterbewegung als Kulturbewegung seine letzte, disqualifizierende, Metastase erfahren sollte.

In die artifiziellen Gärten der kritischen Theorie brachen die von Nietzsche so gefürchteten Schwärmer und Schweine ein. Sie hetzten Adorno als „feisten Teddy" in einen orphischen Tod; an seinem offenen Grab rief ihm ein Schüler nach, er habe ja das bürgerliche Individuum unwiderstehlich kritisiert, sei aber selbst in dessen Ruine gebannt geblieben.[24] Der Rest war philosophisches Schweigen, das sich nicht darüber klar werden konnte, ob der Weltzustand oder der eigene Kreativitätsdefekt sein permanenter Gegenstand sei.

[23] J. RITTER tat recht, vom philosophischen Standpunkt aus, Poppers Attacken auf Hegel als „Feind der offenen Gesellschaft" herunterzuspielen (Metaphysik und Politik, aaO, 236; Subjektivität – Sechs Aufsätze, Frankfurt 1974, 12); der zeitgeschichtliche Einfluß wurde freilich dadurch nicht tangiert und konnte auch nicht tangiert werden, wenn Philosophie und Ideologie mehr und mehr als eines gelten.

[24] nach J. HABERMAS, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1971, 190

Der Unterschied zwischen den Juden und ihren Adepten ist selbst den Protagonisten der Frankfurter Schule auf den Nerv gegangen. Max Horkheimer hat ihn in einem Brief an Adorno vom 27. September 1958 ad personam Jürgen Habermas anschaulich hervortreten lassen, der sich diesen philosophischen Rittern als ausgemachter Schildknappe angedient hatte. Habermas vertrat schon während seines Studiums die laufbahnfördernde These, daß die jüdische Emigration allein das Erbe des deutschen Idealismus bewahrt habe, weswegen man sich ihm von ihr aus annähern müßte: Kant von Cassirer her, Fichte von Plessner, Schelling von Bloch, Hegel von Horkheimer, Adorno und Marcuse, und verhängte prosekutorisch, daß der Rubikon einer kritischen Sichtung der Judenfrage vom deutschen Geist nicht ein zweites Mal überschritten werden dürfe.[25] Horkheimer wunderte sich indessen in seinem Brief an Adorno, wie dieser „begabte, unablässig auf geistige Überlegenheit sich verweisende Mensch ... bei uns sein kann, ohne im geringsten seine Erfahrung über die gesellschaftliche Wirklichkeit zu erweitern."

Horkheimer wandte gegen Habermas ein, daß „der dialektische Herr H." in seiner Interpretation der Schriften von Marx und Engels, einer „intelligenten, sorgfältig disponierten und freilich eitlen Arbeit", mit „zu Clichees erstarrten Normen" vorging und von allem absah, „was ihr eigentliches Leben ausmacht". Er nannte ihn schlicht „historisch ahnungslos" und warf ihm vor, von „konkreten Analysen", in denen eine materialistische Kritik an allen historischen Verhältnissen ihre Kräfte zu messen hätte, nur zu reden, aber außer Überzeugungen, was ihr Resultat sein werde,

[25] J. Habermas, aaO, 63, 65

nichts mitzuteilen. „Marx wird bei ihm zum Popanz, weil er kein 'geisteswissenschaftliches Problem unter anderen' sein soll, weil es mit ihm eine viel vornehmere Bewandtnis haben soll, als mit Montaigne, Spinoza, Voltaire und Kant, dem H. im Vorbeigehen eine unverschämte Rüge erteilt." Horkheimer führte das auf Gebrechen „an bon sens und an geistigem Takt" zurück, auf „Mangel an gesellschaftlichem Verständnis" und „Unfähigkeit zur Versöhnung mit sich selbst". Bei Habermas wimmele es von „Mahnungen zur Empirie, zur praktisch-politischen Aktivität der Philosophie, zum Bewußtsein, daß sie 'mit der Reflexion der Lage anhebt, in der sie sich vorfindet', aber in Wahrheit schert sich H. den Teufel darum, wie sein zentraler Begriff von der Geschichte affiziert wird, und ob er nicht längst ins Gegenteil umgeschlagen ist. Revolution bleibt ihm eine Art affirmativer Idee, die verendlichtes Absolutum, einen Götzen der Kritik und kritische Theorie, wie wir sie meinen, gründlich verfälscht." Im Gegensatz zu dieser Schüler-„Pose" erklärte der Meisterkritiker der instrumentellen Vernunft: „Es gibt Epochen, in denen es darauf ankommt, die Änderung womöglich zu verhindern, und nicht Geschichte zu machen. Ob Europa zu solchem Widerstand noch Kraft besitzt, ist überaus zweifelhaft, umso mehr als von hier die unwiderstehliche Entwicklung ihren Ausgang nahm. Wenn H. von dieser Kraft einen bescheidenen Teil bilden will, muß er lernen, eigene Erfahrungen zu machen und zu formulieren anstatt fremde Formulierungen einzuüben."[26]

[26] M. Horkheimer forderte am Ende des Briefes in Anbetracht der Verwirrungen, die der dialektische Herr H. unter Studenten anrichten würde, Adorno auf: „Lassen Sie uns zur Aufhebung der bestehenden Lage schreiten, und ihn in Güte dazu zu bewegen, seine Philo-

Jürgen Habermas sollte kein Werk schreiben, das diese Kritik überholt hätte. Er hat dagegen ungerührt seine repressiven Neigungen kultiviert. „Keine Sentimentalitäten, wir befinden uns im Bürgerkrieg", war seine Parole, als es darum ging, eine Berufung Armin Mohlers zu verhindern. Philosophie wurde ihm kompakt zur instrumentellen Vernunft. Gegenwärtig wütet er als Hüter der deutschen Schamröte gegen den Revisionismus in der deutschen Geschichtsschreibung.[27] Die „Kritik der palavernden Aufklärung", die Gerd Bergfleth vorgetragen hat, war nur der Anfang einer Auseinandersetzung mit Habermas, die für die Aufhebung der babylonischen Gefangenschaft nötig ist, in die der deutsche Geist geriet. Die Bresche erweiterte alsdann Günter Maschke mit seiner zündelnden Nekrologrevue „Der Tod des Carl Schmitt".

Die paradoxe Lage einer Entortung am Ort hat neben den aktuellen Entartungssymptomen auch langfristige Vorteile. Friedrich Ratzel schrieb: „Bei einem unterworfenen Volke scheint die politische Kraft des Bodens ganz verloren gegangen zu sein; nur der wirtschaftliche Vorteil scheint übrigzubleiben, den es aus seinem Anbau zieht. Und doch macht auch in diesem Falle der Boden seine

sophie irgendwo anders aufzuheben und zu verwirklichen" – was dann in Marburg bei Wolfgang Abendroth und Peter Scheibert statt hatte. Die Zitate des Briefes stammen von einer Fotokopie des Originals „aus dem Panzerschrank des Instituts für Sozialforschung", wie ich von J. Taubes erfuhr, der sie mir zeitwillig überließ.

[27] Wenn J. Habermas Professoren des Kaiserreiches, darunter Max Weber, als Mandarine bezeichnete (Philosophisch-politische Profile, 239 ff.), muß man ihn schon mit einem Papst von unfehlbarer geistiger Empfängnis vergleichen; er bringt selbst in Rezensionsangelegenheiten landauf landab, soweit die Kommunikationsbeziehungen reichen, Kulturredaktionen zum Kuschen.

Macht unmerklich und allmählich geltend, wenn die Besiegten von ihm nicht weggedrängt werden konnten. Immer haben diese dann den Vorzug, auf dem Boden zu wohnen, der durch Arbeit der ihre ist; sie sind im tieferen Sinn daheim."[28]

Der deutsche Boden hat diese Macht auch schon angekündigt. Bereits in den sechziger Jahren erschien, von Ernst Jünger und Mircea Eliade herausgegeben, die Zeitschrift „Antaios", die mit der Kritik der modernen Technik und ihrer Folgen befaßt war; sie blieb esoterisch, weil sie politische Konsequenzen vermied. Machtpolitische Konsequenzen aus der deutschen Lage zogen zu dieser Zeit Johannes F. Barnick und Marcel Hepp; sie blieben folgenlos, weil sie sich an Adressaten wandten, die alles andere als das betreiben wollten. In der Zeitschrift „Criticón" meldeten sich in den siebziger Jahren diskussionsfähige deutsche Argumente an; sie schlugen nicht durch, weil der konservative Rahmen des Organs ihre Reichweite begrenzte.[29] Die NPD brachte sich um ihre Chancen, als ihre ahnungslosen Orgprofis an der Spitze den lange vor dem Auftreten der Grünen zirkulierenden Vorschlag abwürgten, die ökologischen Probleme mit der deutschen Frage zu verbinden. In den achtziger Jahren setzte schließlich eine umgreifen-

[28] F. Ratzel, aaO, 120 f.

[29] C. v. Schrenck-Notzing, der Herausgeber von Criticon hat für sich selbst solche Grenzen gezogen, als er auf der Gründungskonferenz der Konservativen Aktion 1983 in Berlin, während der Pausen mehrfach angesprochen, erklärte, sein Buch „Charakterwäsche", das Standardwerk über die Umerziehung der Deutschen, sei in nationalen Kreisen mißverstanden worden, es sei vielmehr die Fallstudie eines internationalen Phänomens. Über die Grenzen des Konservatismus allgemein vgl. G. Maschke, Sterbender Konservatismus und Wiedergeburt der Nation, in: Der Pfahl, Almanach des Verlages Matthes & Seitz, München 1987.

de Renaissance des nationalen Denkens ein, in der sich der deutsche Geist wieder schöpferisch regte. Daß der deutsche Antäos, der auf dem Kopf stand, seine Füße doch wieder auf den Boden stellen könnte, war die Hoffnung, die von den Büchern „Die Geschichte der Deutschen" von Helmut Diwald, „Die Besiegten von 1945" von Hans-Joachim Arndt, „Mut zur Macht" von Heinrich Jordis v. Lohausen, „Deutschland – wo bist du?" von Gottfried Dietze, „Der nationale Imperativ" von Hans-Dietrich Sander, „Deutsche Empfindungen" von Hartmut Lange, „Identität und Widerstand" von Bernard Willms und „Die Endlösung der deutschen Frage" von Robert Hepp ausging. Es ist hier ein neuer Ton angeschlagen worden, kräftig genug, um den Nötigungen und Versuchungen zu moderater Modulation zu widerstehen, um den sozialen und humanitären Fallen zu entrinnen, um die Charaktermasken der ostwestlichen Mimikry zu zerschlagen.[30]

[30]Was hierzu parallel an nationaler Einkehr auf der Linken hörbar wurde, kann man nur als zirpend bezeichnen: ob es nun von Martin Walser, Peter Schneider, Peter Brandt, Herbert Ammon, Theodor Schweißfurth, Thomas Schmid oder Peter Bahn stammte. Es fehlte allein schon an aktueller Schärfe des Ansatzes, wie sie am Beginn der Kehre von BERNHARD WILLMS ertönte, als er für die Sammlung „Wer hat Angst vor der Philosophie?" (hrg. v. N. W. Bolz, Paderborn 1982) den Aufsatz „Antaios oder die Lage der Philosophie ist die Lage der Nation" schrieb. Gleichwohl werden nur jene Grillenlaute zur Diskussion zugelassen: von den linken westdeutschen Medien bis zu den Publikationsorganen der französischen neuen Rechten. Wie breit der Diskussionsstand schon bis 1982 war, dokumentierten die Aufsätze: H.-J. ARNDT, Identitätsstörungen bei Jugendlichen und Geschichtsbewußtsein – Neuere Entwicklungen bei der Pflege eines deutschen Geschichtsbildes in der Bundesrepublik, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 27. Jahr (1982); B. WILLMS, Politische Identität der Deutschen – Zur Rehabilitation des nationalen Arguments, in: Der Staat, 21. Band 1982, Heft 1. Was das nationale Argument heute zu leisten vermag, habe ich von 1983–1985 mit einer wachsenden

Die Renaissance deutschen Denkens tritt in einer Stunde auf, in der die Verteufelungen der jüngeren deutschen Geschichte und die globalen Vergötterungen der Moderne ins Wanken geraten sind. Wenn Martin Broszat, ein prosekutorischer Zeitgeschichtler, der die „Zwangsstillegung der deutschen Nationalstaatsgeschichte" durch Westintegration und atlantisches Bündnis eine „Erlösung"[31] nennt, zu einer „Historisierung des Nationalsozialismus" aufruft, ist die Zeit des Scherbengerichtes wohl im Schwinden, wie es sich 1951 über dem Haupt des Ernst v. Salomon im Kölner Hauptbahnhof zusammengezogen hatte.

Die Götter der Moderne stürzten schon in den siebziger Jahren, als mit Stanislav Andresskis „Hexenmeistern der Sozialwissenschaften" (1947) und Paul Feyerabends „Wider den Methodenzwang" (1976) eine Kritik der rationalistischen Wissenschaftstheorie einsetzte. Ihr tieferer Zusammenhang mit der Rückkehr des nationalen Argumentes ist erst von heute aus evident. Der Einbruch dieser Kritik in die deutsche Diskussion, wie er sich in Gerd Bergfleth „Kritik der palavernden Aufklärung" (1984) und Kurt Hübners „Wahrheit des Mythos" (1985) vollzog, war ein erregender Appell, sich an die verworfenen Positionen und Begriffe der letzten hundert Jahre zu erinnern. Selbst Soziologen zieht es heute nach Anschaulichkeit. Ein Konkursbuch verkündete 1983 den „Tod der Moderne". „Post-Moderne" heißt die Parade-Mode der Saison. Leszek Kolakowski veröffentlichte in der „Neuen Zürcher Zeitung"

Zahl von Mitarbeitern und Lesern in den Deutschen Monatsheften ausprobiert. Wie die Arbeit „Geschichte und Eigensinn" von O. NEGT und A. KLUGE zeigt, sind die Linken inzwischen dabei, den Begriff der Heimat bis zur Scholle für sich zu entdecken.

[31]Süddeutsche Zeitung, 14./15. 8. 1986; Merkur, 5/1985

vom 22. August 1986 eine Fortschrittskritik mit Bezug auf Max Webers Entzauberungsthese unter dem Titel „Die Moderne auf der Anklagebank". Der Kulturredakteur merkte gnädig an: „Darüber darf nachgedacht werden." Ob er weiterhin dieser löblichen Absicht frönt, bleibt abzuwarten – nachdem ein paar Wochen später der letzte noch lebende Gründervater der Frankfurter Schule, Leo Löwenthal", die „post-moderne" Literatur und Philosophie mit fassungslosem Entsetzen als „Neo-Irrationalismus" brandmarkte . . .[32]

Es kommt indessen alles darauf an, ob über die ganze Breite dieses Spektrums ohne Behinderung gesprochen wird. Für die Deutschen kommt es darauf an, zu begreifen, daß die Frage nach der Umwelt eine Frage des Lebensraumes ist, die nur gelöst werden kann, wenn sie selbst wieder über ihn verfügen. Sie müssen wieder begreifen, daß die Verfügung über ihre Umwelt, ihren geschichtlichen Ort, ihren Lebensraum eine Frage der politischen Macht und die politische Macht eine Frage der Souveränität ist. So kann Bonn die westdeutsche Agrarkrise nicht lösen, weil Brüssel es verhindert, und der europäische Agrarmarkt kann nicht gedeihen, weil er transatlantischen Futtermitteleinfuhren unterworfen ist, in denen Agrarauguren die tiefere Ursache für die Teilnahme der USA an den beiden Weltkriegen wittern. Unter diesen Umständen kann nur Pflästerchen auf Pflästerchen geklebt werden, bis das Geschwür platzt, der Eiter überquillt und alles ringsunter dem Himmel überschwemmt. Frei nach der „Theorie der Verschwendung" von Georges Bataille und Gerd Bergfleth, die freilich nur topographisch in den Griff gebracht werden kann.[33]

Die Deutschen haben heute das schärfste Bewußtsein von der Zerstörung der Umwelt. Sie sind zur Überwindung des modernen Weltzustandes, in dessen Fortschritt der lustige Ball auf einen Vulkan heraufgetanzt ist, nicht nur wegen ihrer unterdrückten, verdrängten Kapazitäten aufgerufen. Ihre paradoxe Lage der Entortung am Ort privilegiert sie im Gang dieser Dinge. Sie nehmen, ohne es schon zu wissen, eine avancierte Position ein, wie ehedem die Juden sie beim Aufstieg der Moderne innehatten, kraft ihrer Existenz. Jeder verlängerte, gesteigerte Druck kann sie nur zur Selbsterkenntnis veranlassen, von der sie im Wahn der Selbstbezichtigung keinen Gebrauch gemacht haben.

Nach zwei Weltkriegen ihrer überlieferten Institutionen beraubt, ihrer geschichtlichen Rolle entrissen und ihrer Identität entwöhnt, müssen die Deutschen den Kampf um Souveränität als die conditio sine qua non ihrer Zukunft empfinden. Souveränität ist nicht nur der archimedische Punkt der Selbstbestimmung am Ort. Souveränität ist nötig, um die Technik und die Wirtschaft den Erfordernissen eines konkreten Gemeinwesens unterzuordnen. Souveränität ist auch nötig, um die Maschinenstürmerei im Zaum zu halten, die nicht sieht, daß ein Atomkraftwerk in russi-

[32] zit. nach der Rezension eines Leo-Löwenthal-Interviews des DRS 2 vom 24. 10. 1986 in der Neuen Zürcher Zeitung am 1. 11. 1986. Und kaum hatte er das Mäulchen gespitzt, bildeten hochkarätige Geister auch schon eine „Phalanx zur Verteidigung der Moderne", wie ein Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung das am 16. 4. 1987 nannte.

[33] G. Bataille, Die Aufhebung der Ökonomie, 2. erw. Aufl. München 1985; G. Bergfleth, Theorie der Verschwendung, 2. Aufl. mit einem neuen Nachwort, München 1985

scher Hand etwas anderes ist als ein Atomkraftwerk in deutscher Hand.[34] Die Sowjetrussen, die im Frühjahr 1987 bei einem Vertragsabschluß über wissenschaftliche Zusammenarbeit auf Assistenz deutscher Atomtechniker bestanden, wissen das – im Gegensatz zu den deutschen Schwarmgeistern, denen die politische Prämie, die in jenen Kapazitäten steckt, Hekuba ist.

Um es in der Sprache der Theodizee zu sagen: gewährt uns der Gott in diesem Jahrhundert noch eine dritte Probe? Die entscheidende Frage ist, ob die Deutschen die Chance noch ergreifen können. Die Existenzform Ahasvers ist, wie Alfred Schuler sagen würde, der Born Judas: anderen Völkern nicht unbedingt bekömmlich. Es könnte sein, daß die Nachahmung des „nomadischen Ideals", wie Jakob Taubes diese Daseinsweise bezeichnete[35], das deutsche Volk so entkernt hat, daß es zu einer topographischen Wiederherstellung seiner Identität keine Kraft mehr hat. Der unmerkliche Übergang vom okzidentalen zum orientalischen Rationalismus hatte auch die Lebenshaltung verändert: er verwandelte die Deutschen, die sich als Leistungsvolk immer wieder reproduzierten, in eine Bevölkerung von Verbrauchern, die alles um sich herum und zuletzt sich selbst verbraucht.[36] Diese Eudämonie zu Tode kann nur eine Erweckensbewegung bannen, die mit mehr Engelszungen reden müßte, als sie die Einigungsbewegung des 19. Jahrhunderts in stattlicher Zahl hatte. Bleibt sie aus, werden sich die Ansätze zu einer Renaissance deutschen Denkens ins Nichts verlieren.

Im Jahre 1848 fand Donoso Cortés, daß wir in Mitteleuropa sous l'oeil des russes lebten. Das ist eigentlich erst heute der Fall, und doch müßte er als uneigentlich erscheinen. Wir alle leben heute, die Russen eingeschlossen, unter den Augen der Affen. Das hat, weniger optimistisch, Donosos russischer Zeitgenosse Dostojewskij in seinen „Dämonen" nur wenig später vorausgesehen. Was der Erde heute

[34] An dieser Stelle ist wohl ersichtlich, daß ich mit der Verwendung des Souveränitätsbegriffs nicht der eigenwilligen Deutung folge, die ihm G. Bataille (Die Aufhebung der Ökonomie, aaO; Die psychologische Struktur des Faschismus – Die Souveränität, München 1978) gegeben hat. Der heuristische Satz „Ich gehe vom grundlegenden Wert des Feudalismus aus: der Souveränität" (Aufhebung der Ökonomie, 258) bewegt sich, obgleich seine Aussage nicht auf den Feudalismus sondern auf den Absolutismus zutrifft, indessen nicht in der geschichtlichen Verfehlung, in der Nietzsche, Weber, Spengler irrten. Wer als Franzose gewohnt ist, den Kulminationspunkt der Souveränität mit dem Persönlichkeitsregime Ludwigs XIV. zu verbinden, kann auch in ihrer heutigen Aktualtität nichts anderes als die wünschenswerte Erfüllung der Stirnerschen Maxime „Mir geht nichts über mich" – für jedermann – zu erblikken.

[35] J. Taubes, Abendländische Eschatologie, 17. Daß zwischen ihm und seinen Schülern ein ähnliches Gefälle bestand wie zwischen Horkheimer/Adorno und Habermas, geht aus dem posthumen Bändchen „Ad Carl Schmitt hervor", wo, aaO, am Ende die Herausgeber bemerken, Taubes habe schon frühzeitig dafür gesorgt, daß in seinem Institut der Brief kursierte, den Benjamin an Schmitt geschrieben hatte. In dieser Bemerkung bin ich wie ein Amalekiter weggewischt worden. Der Vorgang war, daß T. dafür sorgte, daß das Institut die 2. Aufl. von „Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie" kaufte, damit die Studenten diesen Brief darin lesen und meine Auseinandersetzung mit Benjamin kennenlernen sollten.

[36] Wenige Tage, bevor dieser Text satzreif war, las ich in der Frankfurter Allgemeinen vom 12. April 1988 den Leitartikelschluß: „ . . . fröhlich wird niemand, der einmal faul wie Oblomow vor dem Fernsehgerät liegt, dann wieder wie Ahasver um die Welt hetzt. Eine Grundstimmung in der Bundesrepublik scheint sich zur Zeit nach dieser Formel zu mischen: Oblomow plus Ahasver." Das Blatt figurierte ein halbes Jahr danach während des Korrekturenganges den Deutschen von heute in seinem Leitartikel vom 24. 8. 1988 als einen Peter Schlemihl.

blüht, hat jüngst der Bänkelsänger Wolf Biermann, das „Dämonen"-Orakel aktualisierend, in die Verse gesetzt:

Ist nicht die Erde nur, erweist
auch die Zeit sich uns als Kugel?
Dürfen wir wieder Tier sein, lacht
uns endlich wieder der Affenfelsen?[37]

Dem Zerstreuungsdenker ist auch diese Utopie platthin noch zu topisch. I have no spiritual investment in the world as it is, murmelt es aus dem Grab von Taubes.

[37] W. Biermann, Der Affenfelsen, in: Frankfurter Allgemeine, 11. 9. 1986. Die Strophe gilt auch, wenn ihr Dichter, wie Meister Brecht, es so nicht meinte. Es muß hierzu allerdings angemerkt werden, daß die erste Aktualisierung des Affenfelsens für den gegenwärtigen Weltzustand J. Illies in Criticón, 70, 1982, vollstreckte.

Stern Jn 51 S.84 !

[illegible] / CS

Stern/Ergebn 45! – 487

L 84

Lit/CS

Jn 10 / 155

Heilbr[illegible] / Hebamme

203/204

GS/Taler Lobbitn Jn 18/160

Berger/Benjamin 1987

Vendler 1982! 184

Schulz-[illegible] 197

Taler 160